LA RECONCILIACIÓN SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

Propuesta ético-teológica para la reconciliación en sociedades divididas a partir de un análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad de Guatemala, El Salvador y Perú comparado con el anabautismo contemporáneo

César Moya

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Magíster en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
3 de diciembre de 2007

LA RECONCILIACIÓN SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

Propuesta ético-teológica para la reconciliación en sociedades divididas a partir de un análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad de Guatemala, El Salvador y Perú comparado con el anabautismo contemporáneo

Tesis
Sometida el 3 de diciembre de 2007 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Teológicas con énfasis en pastoral por:

César Moya

Tribunal integrado por:

Lcda. Mireya Baltodano, Decana

Dr. Roy May, Profesor Guía

Mgstr. Edwin Mora Guevara, Dictaminador

Mgstr. Mireya Baltodano, Lectora

Mgstr. Nidia Fonseca, Lectora

DEDICATORIA

A la memoria de José Chuquín, director de Visión Mundial y presidente de la Iglesia Menonita de Colombia caído indefenso en Lima, Perú en mayo de 1991, y a sus familiares.

A la memoria de Javier Segura, pastor de la Iglesia Menonita de Colombia caído indefenso en Bogotá, Colombia el 28 de noviembre de 2004, y a sus familiares.

A la memoria de todas las víctimas fatales y no fatales de la violencia en América Latina y sus familiares.

A Patricia, Daniel, Juan y Andrea, quienes me han acompañado en el camino de la reconciliación.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Roy May por su acertada dirección y el ánimo que me dio para llevar a cabo esta investigación.

A Juan Driver, por su valiosa asesoría en el contenido teológico anabautista de la tesis.

A la Red Menonita de Misión por su apoyo durante el tiempo requerido para terminar los estudios.

A los profesores Edwin Mora, Janet May, Victorio Araya y Sara Baltodano, por sus oportunos comentarios y sugerencias durante el desarrollo de la presente investigación.

A Patricia Urueña, Alberto Alvarez, Gabriela Miranda, Amós López y Ruby Ochoa, compañeros de estudio, por sus observaciones realizadas en el diseño de la investigación.

A los docentes y administrativos de la Universidad Bíblica Latinoamericana, quienes me brindaron su apoyo y amistad.

A Patricia, Daniel, Juan y Andrea por su paciencia y apoyo permanente durante la realización de este trabajo.

CONTENIDO

ABREVIATURAS

A.T. Antiguo Testamento

AVP Programa de Alternativas a la Violencia

BEDHH Biblia de estudio Dios habla hoy

BJ Biblia de Jerusalén

CECVR Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú

CEH Comisión para el Establecimiento Histórico

CIF Centro Integral de la Familia

CLAI Consejo Latinoamericano de Iglesias

CMI Consejo Mundial de Iglesias

CV Comisión de la Verdad de El Salvador

CVR Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú

DEI Departamento Ecuménico de Investigaciones

EGP Ejército Guerrillero de los Pobres

EMU Eastern Mennonite University

FAR Fuerzas Armadas Rebeldes

FFAA Fuerzas Armadas

FMLN Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional

IMCOL Iglesia Cristiana Menonita de Colombia

INREDH Instituto de Asesoría Regional de Derechos Humanos

JUSTAPAZ Centro Cristiano para Justicia, Paz y Acción No-violenta

MINUGUA Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala

MRTA Movimiento Revolucionario Túpac Amaru

N.T. Nuevo Testamento

ODHAG Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala

ONGs Organizaciones No Gubernamentales

ORPA Organización Revolucionaria del Pueblo de Armas

PCP-SL Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso
PGT Partido Guatemalteco del Trabajo
PUJ Pontificia Universidad Javeriana
REDLA Red de Centros y Organismos Ecuménicos de Latinoamérica y el Caribe
RV Santa Biblia Reina Valera
UNOPS Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas
URNG Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
WCC World Churches Council

INTRODUCCIÓN

Los conflictos sociales de América Latina han traído violencia armada que ha dejado como consecuencia, entre muchas otras, pérdida de vidas humanas, personas desaparecidas, poblaciones destruidas, personas lesionadas y con impedimentos físicos, deseos de venganza, dolores, migraciones forzadas, traumas y desconfianza entre la población. Dichos conflictos se han dado como resultado de la estructura social imperante que margina cada vez más a los más débiles y atenta contra la vida en todas sus dimensiones.

Sin embargo, ha habido países donde se han dado acuerdos de paz, habiéndose creado como parte de ellos las Comisiones de la Verdad, con el fin de analizar las causas de los conflictos, identificar los hechos de violencia y violaciones de derechos humanos y brindar recomendaciones para que no se repitan tales situaciones en el futuro. A pesar de lo anterior la implementación de las recomendaciones brindadas por dichas comisiones ha sido cuestionada por los sujetos de los conflictos, de manera especial por las víctimas. A ello se suma que la deposición de las armas se ha visto como una evidencia de reconciliación, sin tener en cuenta las consecuencias sociales. Mucho de lo anterior ha sido sostenido por una ideología y una teología que han legitimado las injusticias de dichos procesos con el fin de mantener una armonía en la sociedad, lo cual se constituye en una falsa paz y que comienza a evidenciar sus frutos en la post-guerra.

El anabautismo, por su parte, con su legado de la teoría y práctica de la no violencia por cerca de cinco siglos, ha sido preguntado acerca de su papel en los contextos de guerra, así como si sus propuestas ético-teológicas son pertinentes en los procesos de reconciliación social, especialmente para América Latina. La experiencia a través de diferentes proyectos en contextos de violencia en varias partes del mundo,

incluyendo América Latina, ha provisto de documentos que reflejan una práctica de su ética y teología así como el aprendizaje constante en el tema de estudio.

Reconociendo la limitada literatura sobre el tema de la reconciliación social, así como análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad, especialmente en idioma español, y que lo que encontramos son propuestas generales de marcos ético- teológicos que se intentan aplicar a contextos diferentes de donde se dieron dichos procesos, consideramos pertinente, en esta investigación, hacer una propuesta de marco ético-teológico para la reconciliación en sociedades divididas en América Latina. Dicho marco lo elaboraremos a partir de un análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad de Perú, Guatemala y El Salvador, comparado con el anabautismo contemporáneo representado por John Howard Yoder, Juan Driver y Juan Pablo Lederach.

Esta investigación surge de nuestra experiencia y capacitación en el área de mediación y resolución de conflictos, del trabajo con víctimas de la guerra, así como de la práctica profesional y académica sobre el tema. Nuestro interés sobre el mismo empezó en 1986 en un seminario con Juan Pablo Lederach. Posteriormente, a través de las experiencias y otras capacitaciones a nivel eclesial seguimos profundizando en la temática con una óptica de tradición pacifista. Más adelante las reflexiones en seminarios sobre transformación de conflictos con JUSTAPAZ (Centro Cristiano para Justicia Paz y Acción No-violenta) en asocio con EMU (Eastern Mennonite University) nos introdujimos a otros conceptos de reconciliación. Después la capacitación de post-grado sobre Resolución de Conflictos con la PUJ (Pontificia Universidad Javeriana de Colombia), ayudó a crear más interés sobre el tema, con una aplicación especial a contextos de guerra.

En medio de la capacitación y formación fuimos teniendo acercamientos a las víctimas del conflicto armado en Colombia por medio de visitas a poblaciones desplazadas en varias regiones, lo cual nos llevó desde la dirección nacional de la IMCOL (Iglesia Cristiana Menonita de Colombia) a implementar desde 1998 un plan de acción pastoral integral hacia las personas desplazadas por la violencia. Luego, durante nuestra estadía en Ecuador desde el año 2000 hemos tenido la oportunidad de asesorar a instituciones y comunidades indígenas en algunos conflictos, facilitar talleres y seminarios sobre el tema en distintas instituciones, colaborar con la elaboración de

varios manuales y acompañar pastoralmente a personas migrantes, víctimas y victimarios, que buscan refugio legal en Ecuador.

Nuestra historia se articula con las experiencias de la IMCOL, la cual ha desarrollado en el contexto de guerra colombiano un trabajo por la paz de manera intencionada por más de 15 años. Así mismo se articula con los esfuerzos de otras instituciones no menonitas que están en la misma dirección, tal es el caso del CIF (Centro Integral de la Familia) en Quito Ecuador, el INREDH (Instituto de Asesoría Regional de Derechos Humanos) y el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias).

La presente investigación de carácter bibliográfico, parte de la hipótesis de que existe compatibilidad entre los informes de las Comisiones de la Verdad y sus conceptos de justicia, verdad, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, fe, paz y reconciliación con sus correspondientes en el anabautismo contemporáneo, lo que nos servirá como fundamento de un marco ético-teológico para una reconciliación adecuada a las realidades post-guerra latinoamericana.

El primer capítulo de la investigación presentará un análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad de Perú, Guatemala y El Salvador, desde una perspectiva ético-teológica, y el papel que juegan en los procesos de post-guerra en los países respectivos. Estos análisis se harán teniendo en cuenta la realidad sobre la que se produce cada informe, cómo respondieron a cada contexto e identificando las líneas vectoras para los procesos de reconciliación como fruto de los respectivos acuerdos de paz. Para tal fin se tendrá en cuenta los informes oficiales de la CV (Comisión de la Verdad de El Salvador 1993), la CEH (Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala 1999) y la CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú 2003).

En el segundo capítulo analizaremos los mismos conceptos identificados como líneas vectoras en los informes de las Comisiones teniendo en cuenta los escritos sobre el tema de tres pensadores anabautistas contemporáneos, un teólogo, John Howard Yoder (1985, 1992, 1997, 2001), un eclesiólogo, Juan Driver (1988, 1991, 1994, 1997) y un sociólogo, Juan Pablo Lederach (1992, 1999, 2003, 204, 2005) quienes desde su tradición pacifista y sus experiencias vividas en América Latina nos ayudarán a entender, desde otra perspectiva, los conceptos de justicia, verdad, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, fe, paz y reconciliación.

En el tercer capítulo, a partir de una comparación entre los conceptos identificados en las líneas vectoras de los informes de las Comisiones y sus correspondientes en el anabautismo contemporáneo, proponemos criterios para un marco ético-teológico para procesos de reconciliación en sociedades divididas en América Latina, apoyados en varios autores que trabajan el tema o los conceptos relacionados con él (Assefa 2003, Jacques 2001, Müller 1997, Schreiter 1998, 2000, Shriver 1995, Tavuchis 1991, Tutu 1999, Zehr 2002) y en nuestras propias experiencias personales y pastorales.

Esperamos que esta investigación ayude en la comprensión de la teoría y práctica del proceso de reconciliación en agentes pastorales, iglesias y otras personas de sociedades que están en tiempos de guerra o post-guerra y que se sientan comprometidos en ser vigilantes de dichos procesos teniendo en cuenta como interlocutores permanentes a las víctimas, quienes claman porque se les haga justicia.

CAPÍTULO I
LOS INFORMES DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD

1. Panorama sobre la realidad en la que se producen los informes

La segunda mitad del siglo XX y en especial los últimos cuarenta años de la historia de América Latina, estuvieron marcados por brotes de violencia que desencadenaron en guerras internas en diferentes países tanto de Centro como de Sudamérica, algunas de ellas como reacción a la violencia represiva de parte de los gobiernos dictatoriales y todo dentro del marco de la guerra Fría. En el último decenio del siglo la mayoría de los países habían logrado acuerdos de paz después de largos enfrentamientos armados, aunque en otros, como Colombia, el conflicto aún persiste.

Durante la segunda mitad del siglo XX las relaciones económicas, sociales y políticas tomaron un rumbo que trajo otros modelos de violencia política y social desde "abajo", es decir desde las bases sociales, así como nuevas formas de violencia desde "arriba", es decir desde el Estado y organizaciones paraestatales. Estas relaciones fueron reemplazando las relaciones tradicionales de solidaridad. Así mismo con el impacto de la Guerra Fría y con el apoyo técnico y militar de Estados Unidos, los Estados latinoamericanos lograron la profesionalización de sus fuerzas de seguridad que quisieron exterminar levantamientos regionales o nacionales representados tanto en las guerrillas como en la sociedad civil haciendo uso de la violencia brutal, causando etnocidios, y teniendo como fundamento ideológico la doctrina de la seguridad nacional (Werner 2001, 15-23, Menjívar y Rodríguez 2005). Las consecuencias de estos enfrentamientos se manifestaron no sólo en el gran número de asesinatos sino en las desapariciones forzadas, secuestros, torturas, violaciones de los derechos colectivos de comunidades autóctonas, así como graves violaciones de los derechos humanos, y por supuesto en el alto índice de impunidad (CODEHUCA 1995). La anterior situación comenzó a dar un viro cuando los respectivos países comenzaron a llegar a acuerdos de

paz, dentro de los cuales estuvo el nombramiento de las Comisiones de la Verdad, cuyas funciones explicaremos en el siguiente apartado.

Teniendo en cuenta el anterior marco de referencia sobre la realidad latinoamericana entraremos ahora a presentar un resumen de la situación que se vivía en cada país de nuestro estudio (El Salvador, Guatemala y Perú) cuando se le solicitó a las Comisiones de la Verdad que empezaran a cumplir con la tarea que se les había encomendado y que posteriormente es presentada en sendos informes.

1.1 El Salvador

Según la Comisión de la Verdad (de ahora en adelante CV), El Salvador vivió una guerra entre 1980 y 1991. Fueron doce años de una violencia que desplazó por lo menos al 30 % de la población, segó entre 200.000 y 300.000 vidas, el equivalente al 1,5% de la población (Kay 2001, 84) tanto nacionales como extranjeras de diferentes condiciones sociales y económicas, destruyó la infraestructura vial y energética, así como logró grandes impactos en la justicia y la administración pública. Hasta que en 1992 se firmó el acuerdo de paz donde unos y otros reconocieron que todos perdían (CV 1993, 25-26).

El conflicto se divide en cuatro etapas: 1980-1983, 1983-1987, 1987-1989 y 1989-1991, en razón de los cambios políticos que se dieron en El Salvador, el rumbo que iba tomando de la guerra y las prácticas violentas que violaban tanto los derechos humanos como el derecho internacional humanitario (CV1993, 47).

Debemos reconocer que la violencia en El Salvador proviene de circunstancias de gran complejidad y no se le puede asignar a un sólo sector de la población o a una determinada institución gubernamental o a luchas ideológicas. Para la CV fue importante identificar tres causas principales de la violencia desatada: la falta de garantías de los derechos humanos, la falta de control del poder militar de parte de poder público representado en las ramas judicial, legislativa y ejecutiva, y la amplia red de grupos armados ilegales que actuaban fuera de la institucionalidad (CV 1993, 251-252, Lauria-Santiago, 2005, 85-114). A pesar de lo anterior, se identifica que el conflicto salvadoreño se debe, como en otras partes de América Latina, en primer lugar a la ideología de Seguridad Nacional, la cual convierte a los opositores sociales y políticos en enemigos “a eliminar mediante una violencia masiva y selectiva extremas”

(CV 1993, 19). En segundo lugar a los Estados Unidos por promocionar estas prácticas violentas (Menjívar y Rodríguez 2005). En tercer lugar por la impunidad de los crímenes cometidos por quienes están en el poder. Y, en cuarto lugar la "inanidad del estado de derecho y la administración de justicia en nuestras sociedades" (CV 1993, 19-20).

En este contexto se puede identificar como actores directos del conflicto tanto al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), creado a fines de 1980, como al gobierno, quien tuvo su primera ofensiva militar en enero de 1981 (CV 1993, 48). Los combates fueron generalizados y destructivos en la década del 80 pero fueron tildados como de baja intensidad según la nomenclatura de Estados Unidos, lo que imposibilitó llegar a acuerdos (Benítez 2001, 384-385). Posteriormente, a inicios de los 90 se reconoció la necesidad de realizar una profunda reforma del Estado y discutir los problemas socioeconómicos, entrando al escenario la Organización de las Naciones Unidas (ONU) con el consentimiento de las partes en conflicto. El Acta de Paz se firmó el 16 de enero de 1992 en Chapultepec, el cual incluyó la reinserción del FMLN en la vida política y la amnistía para sus integrantes, así como una reforma de las Fuerzas Armadas (FFAA) (Benítez 2001, 385-386).

En cuanto a las interpretaciones del Acuerdo de Paz de 1992 para las partes en conflicto, los analistas tienen opiniones encontradas. Hay quienes lo ven como un "contrato social fundacional" (Montobio 1992 en Benítez 2001, 386) donde se sacrifica ideologías originales para hacer posible la negociación, como una "transición negociada"(Stahler-Sholk 1994 en Benítez 2001, 386) o una "revolución negociada"(Karl 1992, Spence y otros 1997 en Benítez 2001, 386). Los más optimistas destacan el éxito en la implementación de los acuerdos de paz evidenciado en "la plena participación política del FMLN" y una "reforma profunda del Estado" (Costa 1995 en Benítez 2001, 386). Los pesimistas enfatizan en el deterioro de las condiciones de vida de la población, el aumento del desempleo y la implementación de las políticas neoliberales con sus consecuentes efectos en el nivel de vida de la población (Montgomery 1995, Spence 1994 en Benítez 2001, 386).

1.2 Guatemala

El conflicto en Guatemala tuvo una duración de 36 años. Sus orígenes se remontan a los años 60 debido a la represión que se desató después del golpe de Estado de 1954 y que tenía como objetivos a los militantes de izquierda. Mientras que la derecha se tomó el aparato estatal (Benítez 2001, 387). La derecha se consolidó durante las décadas de los 60 y los 70 y las guerrillas se esparcieron por la selva. Pero un factor determinante de la reactivación de la lucha popular fue la participación activa del campesinado indígena, lo cual presionó a que se tuviera en cuenta el tema diversidad étnica y de lenguas (Benítez 2001, 387-388). A pesar de lo anterior,

> La historia inmediata no es suficiente para explicar el enfrentamiento armado. La concentración del poder económico y político, el carácter racista y discriminatorio de la sociedad frente a la mayoría de la población que es indígena, y la exclusión económica y social de grandes sectores empobrecidos-mayas y ladinos- se han expresado en el analfabetismo y la consolidación de comunidades locales aisladas y excluidas de la nación (CEH s.d.).

Entre 1978 y 1985 hubo quinientos mil personas desplazadas de una población total de ocho millones. El 70% de ellos buscaron refugio en México y otros migraron a Estados Unidos. De la misma manera por lo menos 200.000 civiles, especialmente indígenas, fueron asesinados o desaparecidos durante los 36 años de guerra (Warren 1993 en Kay 2001, 82, Figueroa 2004, 163-176).

La izquierda se agrupó en enero de 1982 en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) (Benítez 2001, 388). Allí se integraban el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización Revolucionaria del Pueblo de Armas (ORPA), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) (Inforpress Centroamericana 1995, 9-10 en Benítez 2001, 388). Ante esta situación el gobierno respondió con la contrainsurgencia que arrasó con tierras y comunidades indígenas, violando los derechos humanos (Benítez 2001, 388, Menjívar y Rodríguez 2005).

Entre 1990 y 1994 las negociaciones fueron muy tenues debido a la expectativa que generaba el proceso de paz en El Salvador, especialmente para las oligarquías y las Fuerzas Armadas en el tema de las violaciones de derechos humanos y la conformación de la Comisión de la Verdad. Finalmente comenzó a darse la mediación de la

Organización de las Naciones Unidas (ONU) el 29 de marzo de 1994, trayendo como consecuencia una serie de acuerdos que terminaron con la firma del "Acuerdo de Paz Firme y Duradera" el 29 de diciembre de 1996 (Benítez 2001, 389).

La firma de los acuerdos de 1996 tuvo consecuencias para cada parte. Para la URNG significó la inclusión de los temas de su plataforma de principios doctrinarios en los acuerdos. Para el Gobierno, el reconocimiento de realizar cambios profundos en la estructura económica, social y política del país. El ejército, en cambio, debió reconocer "su derrota política y realizar una transformación de su doctrina, estructura y misión, abandonando las funciones políticas y de seguridad interna " (Benítez 2001, 390).

1.3 Perú

Según la Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CECVR) (2003, 7), la guerra duró en Perú 20 años, de 1980 al 2000. Fue un conflicto donde el Gobierno por medio de las Fuerzas Armadas y la Policía, violando los derechos humanos, enfrentaron a los movimientos subversivos, también violando los derechos humanos, específicamente el derecho internacional humanitario, y quienes buscaban un nuevo orden político, social y económico (CERVR 2003, 7, Beggar 2005). Las comunidades afectadas por la guerra vivieron no sólo ésta, sino "la falta de servicio de agua y de luz, de escuelas, de postas médicas, de hospitales, de jueces y de fuerzas del orden", especialmente en los departamentos más pobres, donde se dieron el 85% de las víctimas (CEVR 2003, 8).

La guerra en el Perú le costó la vida a 25.000 personas. Por su parte la Coordinadora de Derechos Humanos del Senado de la República del Perú habla de 29.000 muertos (Blum 2001, 341). Sin embargo, el informe presentado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación estima alrededor de 69,000 las víctimas fatales (CECVR 2003, 9). Así mismo, los datos sobre población desplazada muestran que por lo menos 600.000 personas fueron desplazadas internas, sin tener en cuenta a quienes migraron a otros países en busca de refugio (Blum 2001, 342-343).

El conflicto se divide en cinco etapas. La primera: el inicio de la violencia armada (1980-1982). La segunda: ingreso de las Fuerzas Armadas (1983-1986). La tercera de Ayacucho a todo el Perú (1986-1989). La cuarta: crisis extrema (1989-1992).

Y, la quinta: el fin de la subversión y el inicio del autoritarismo (1992-2000) (CECVR 2003, 9-17).

En los años previos a las elecciones de 1980, cuando se estaba retornando a la democracia, después de una dictadura de 12 años, se vivían momentos de convulsión nacional. En este contexto hace su aparición Sendero Luminoso (PCP-SL) el 17 de mayo de 1980 con hechos violentos. A raíz del incremento de las acciones de este grupo el gobierno empezó su lucha armada llevando a violaciones de derechos humanos. En 1984 aparece en escena otro movimiento subversivo: el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) siendo responsable de muchos crímenes. Aunque los gobiernos de turno trataron de controlar la situación, especialmente en Ayacucho, las acciones de estos grupos, especialmente de PCP-SL, se intensificaron y se extendieron a otras regiones del país (CECVR 2003, 9-14).

En medio de la crisis social, económica y política extrema que vivía el país, el presidente de la República, Alberto Fujimori, dio un golpe de Estado el 5 de abril de 1992, dándole mayor poder a las Fuerzas Armadas para actuar contra los grupos subversivos, incurriendo en violaciones de los derechos humanos, y logrando la captura de los dirigentes tanto de PCP-SL como del MRTA y el debilitamiento de dichos grupos. A pesar de lo anterior y de la propuesta de Abimael Guzmán, comandante del PCP-SL, de firmar un Acuerdo de Paz con el Gobierno, con la ayuda del Servicio de Inteligencia, se logró, por parte del Gobierno, una amnistía que garantizaba la impunidad de quienes estuvieron implicados en violaciones de derechos humanos por parte del Gobierno pero no de los subversivos, lo que iba incrementando la corrupción y el poder de Fujimori junto a su asesor Vladimiro Montesinos. De todas maneras el proceso de pacificación se dio con el aprisionamiento de una gran mayoría de subversivos y el aislamiento de los grupos armados (CECVR 2003, 15-19).

1.4 Víctimas

La realidad sobre la que se producen los informes deja de manifiesto que la mayoría de las víctimas en los tres contextos de conflicto procedían de los sectores marginados, principalmente población campesina e indígena, tal como lo muestran las cifras. Se estima que entre 200.000 y 300.000 indígenas y campesinos perdieron la vida en las acciones militares de Guatemala (Benítez 2001, 388). En el caso de El Salvador,

cerca del 50% de las ejecuciones colectivas se dieron en la población rural y el 95% de denuncias registradas después de 1983 a la CV se dio en zonas rurales (CV 1993, 48, 79). Así mismo, en el caso peruano se constató que, "existió una notoria relación entre situación de pobreza y exclusión social y probabilidad de ser víctima de violencia" (CECVR 2003, 10), que el 79% de la población campesina fue la principal víctima de la violencia, que "el 75% de las víctimas fatales tenían como lengua materna al quechua u otras lenguas nativas" (CECVR 2003, 10) y que el 68% de las víctimas estaban por debajo del nivel de secundaria (CECVR 2003, 10). En medio de las poblaciones marginadas los niños y las mujeres se contaron entre las víctimas más desprotegidas en medio de la guerra, especialmente porque fueron objeto de violencia sexual. Según la CECVR (2003, 23) el 73% de los casos de violaciones sexuales se dio entre la población de habla quechua. A lo anterior hay que añadir los incontables números de desapariciones forzadas en cada situación donde hubo conflicto armado.

1.5 Victimarios

Del mismo modo, la realidad dejó de manifiesto quiénes fueron los victimarios en dichos procesos de guerra. Las estadísticas de El Salvador son contundentes en señalar a los agentes del Estado, a grupos paramilitares aliados a éste y a los escuadrones de la muerte el 85% de las crímenes y violaciones de derechos humanos. Así mismo, en las denuncias hechas a la Comisión de la Verdad, fueron acusadas en un 60% las FFAA, los cuerpos de seguridad en un 25%, los miembros de escoltas militares y defensa civil en 20%. Sólo el 5% de las denuncias responsabilizaron al FMLN (CV 1993, 78). Similar fue la situación en Guatemala donde el Estado fue identificado como el que dirigió la violencia "en contra de los excluidos, los pobres, y sobre todo, la población maya, así como en contra de los que luchaban a favor de la justicia y de una mayor igualdad social". A lo anterior hay que unirle la concentración de la economía en unos pocos y de exclusiones racistas. Es indudable que el Estado "recurrió a la violencia y el terror para mantener el control social", donde la represión sustituyó las leyes (CEH V 1999, 21-22).

Ratificando lo anterior, está el estudio realizado por Fischer (2001, 296-300) sobre los informes presentados por las diferentes Comisiones de la Verdad de varios países latinoamericanos, dentro de esos Guatemala y El Salvador, donde se concluyó

que la mayoría de los crímenes fueron perpetrados por el ejército, la policía o paramilitares que tenían relación con las fuerzas del Estado. Del mismo modo, el estudio arrojó que la violencia sobre la sociedad no sólo fue respaldada por militares sino por las clases económicas dirigentes con el fin de contrarrestar las demandas políticas y posibles revoluciones sociales.

De acuerdo a lo anterior, podemos concluir que los informes se producen en medio de una realidad donde las poblaciones pobres y marginadas integraban la mayoría de las víctimas de las guerras y al mismo tiempo eran ignoradas por las respectivas sociedades en medio de los conflictos armados. Tenemos la convicción que sus lamentos, a veces silenciados, llegan al cielo clamando por justicia, tal como lo expresa Exodo (Ex 3:23-24 VRV). Mientras que quienes han perpetrado los crímenes, tanto a nivel personal como institucional, en muchos casos siguen sin pagar el castigo debido por ello, y mucho menos sin reconocer su responsabilidad; o para decirlo en palabras más conocidas entre quienes confesamos a Cristo "sin arrepentirse" de lo que hicieron, y menos aún de reparar a sus víctimas o los familiares de las víctimas funestas.

2. Resumen de los informes de las Comisiones de la Verdad y cómo respondieron a su propio contexto

Antes de presentar el resumen de los informes de las Comisiones de la Verdad es importante aclarar que éstas son comisiones que fueron nombradas en algunos casos por el gobierno de turno y en otros en común acuerdo entre los actores del conflicto, con el fin de esclarecer los hechos de la violencia en un período determinado, así como proponer recomendaciones a seguir con el fin de reparar a las víctimas y avanzar en un proceso de reconciliación post-guerra.

Las funciones de las Comisiones de la Verdad se pueden resumir en: hacer una radiografía de la violencia física en un estado durante un periodo determinado, presionar a que se persiga judicialmente así como destituir de sus cargos a quienes violaron los derechos humanos, presentar proyectos de reformas institucionales para garantizar la desaparición de violaciones de los derechos humanos y presentar propuestas de reparación a grupos marginados (Fischer 2001, 294-295). En el caso de El Salvador llevó el nombre Comisión de la Verdad (CV), en el caso de Guatemala tomó el

nombre de Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), y en el caso peruano el de Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

Las Comisiones de la Verdad de los tres países en mención respondieron al encargo teniendo en cuenta para su actuación tanto sus limitaciones, como su marco de referencia jurídico y sus principios. En el caso de Guatemala también se incluye los insumos que brindó la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).

En cuanto a sus limitaciones las tres Comisiones tenían claro que su procedimiento era de carácter meramente de esclarecimiento de la verdad de los hechos violentos y violaciones de los derechos humanos y no un órgano judicial de acuerdo a la constitución de cada país. Por esta misma razón, las Comisiones no tenían funciones jurisdiccionales y no podían decidir que se aplicara a una persona una determinada sanción. Sin embargo, su informe podía ser tomado en cuenta por la administración de justicia de sus países respectivos (CVR I 2003, 27, CEH I 1999, 44, CV 1993, 31,258).

Al elaborar el marco jurídico, dentro del cual actuarían, las Comisiones tuvieron en cuenta las reglas y principios internacionales, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los tratados internacionales en materia de derechos humanos, el derecho internacional humanitario y la reglamentación internacional para conflictos internos, entre otros (CVR I 2003, 24,25, CEH I 1999, 44-46, CV 1993, 38-41).

Los principios y fundamentos inspiradores sobre los que se basaron las Comisiones de la Verdad para su trabajo fueron los siguientes:

1. La democracia, una democracia genuina que busca su consolidación (CVR I 2003, 28, CEH I 1999, 42) y "que deja las decisiones fundamentales sobre el destino de la sociedad en manos del pueblo y privilegia el diálogo y la negociación como instrumentos básicos del quehacer político" (CV 1993, 254). Dentro de este principio cabe mencionar "la participación, que integra a las minorías con las mayorías y realza la democracia como modelo respetuoso de las dimensiones individual y colectiva de la convivencia humana" (CV 1993, 254).
2. El Estado de derecho, donde "la supremacía y el respeto de las leyes es la base de una cultura que garantiza la igualdad y la proscripción de toda arbitrariedad" (CV 1993, 254) y donde se necesaria la implantación de una justicia solidaria (CVR I 2003, 28). Dentro de este punto vale la pena mencionar el "derecho a conocer

plenamente la verdad sobre lo ocurrido durante el enfrentamiento armado" y "la necesidad de eliminar toda forma de revancha o venganza" (CEH 1999, 42).

3. El respeto a los derechos humanos (CVR I 2003, 28) "que son la razón de ser de los principios anteriores y el fundamento de una sociedad organizada al servicio de las personas, consideradas todas ellas igualmente libres y dignas" (CV 1993, 254) y que son la base para el proceso de democratización (CEH I 1999, 42).

Los anteriores principios, o fundamentos inspiradores, nos ayudan a ubicarnos en la tarea de gran responsabilidad y magnitud, así como el marco ético y las posibles consecuencias para los integrantes de las Comisiones de la Verdad en cada país. Esto se ve ratificado con las funciones que les fueron asignadas y los respectivos informes que ellas presentaron al final de su investigación y que describiremos a continuación para cada contexto específico. Por otro lado, una aproximación teológica a estos informes nos hace reconocer que la "vida" aparece como valor supremo, tal como lo expresa la CEH "no existen valores que estén por encima de las vidas de los seres humanos y, en consecuencia, sobre la existencia y el bienestar de toda una comunidad nacional" (CEH V 1999, 13). Relacionado con ella está "la defensa de la persona humana y el respeto a su dignidad" (CVR I 2003, 19). Además, cada Comisión tuvo en cuenta dentro de su marco jurídico los derechos humanos, en especial "aquellos derechos que se relacionan directamente con el derecho a la vida y la integridad física de la persona" (CV 1993, 39).

2.1 El Salvador

Siguiendo el informe de la CV (1993, 35-37), la Comisión de la Verdad fue creada en común acuerdo entre el gobierno de El Salvador y el FMLN, en la ciudad de México el 27 de abril de 1991. La Comisión estuvo integrada por tres comisionados, todos extranjeros: Belisario Betancourt (Colombia), Reinaldo Figueredo Planchart (Venezuela) y Thomas Buergenthal (Estados Unidos), sin exigirles cumplir con funciones de carácter judicial. El mandato dado a la Comisión de la Verdad se concretizó en los siguientes puntos:

1. La Comisión tendrá a su cargo la investigación de graves hechos de violencia ocurridos desde 1980, cuya huella sobre la sociedad reclama con mayor urgencia el conocimiento público de la verdad.
2. a. la singular trascendencia que pueda atribuirse a los hechos a ser investigados, sus características y repercusión, así como la conmoción social

que originaron; b. la necesidad de crear confianza en los cambios positivos que el proceso de paz impulsa y de estimular el tránsito hacia la reconciliación nacional.

3. Se conoce la necesidad de esclarecer y superar todo señalamiento de impunidad de oficiales de la Fuerza Armada, especialmente en casos donde esté comprometido el respeto a los derechos humanos. A tal fin, las partes remiten la consideración y resolución de este punto a la Comisión de la Verdad. …
4. Podrán incluir medidas destinadas a prevenir la repetición de tales hechos (de violencia), así como iniciativas orientadas hacia la reconciliación nacional (CV 1993, 36).

Después de ocho meses de trabajo, la CV (1993) rindió su informe donde se evidencian los siguientes logros:

1. Investigación y análisis de los hechos de violencia desde enero de 1980 hasta 1991, “con sus características y repercusiones, así como la conmoción social que originaron” (CV 1993, 47-75).
2. Investigación y resolución de casos donde se identifica a los responsables de los crímenes, así como los patrones de violencia que siguieron tanto los agentes del Estado como el FMLN (CV 1993, 77-250).
3. Recomendaciones para prevenir que se repita esta violencia en el futuro, dentro de las que están la reparación material de las víctimas (CV 1993, 251-270).

El primer punto ha sido mencionado en el apartado anterior, “la realidad sobre la que se produjeron los informes”. Para objeto de la presente investigación nos centraremos ahora en el punto dos por cuanto nos muestra la manera como la Comisión de la Verdad investigó los hechos graves de violencia. El punto tres lo desarrollaremos en el siguiente apartado sobre las líneas vectoras.

Los casos que reportan las investigaciones realizadas por la CV son ilustrativos para cada patrón de violencia. En el análisis de cada caso la CV siguió el siguiente esquema: resumen del caso, descripción de los hechos y conclusiones. En cada informe es de destacar la mención con nombres propios de los responsables de los hechos tanto por acción como por encubrimiento o por negligencia en el ejercicio de las funciones. Así por ejemplo, en el usado por los escuadrones de la muerte en el caso de Monseñor Romero (CV 1993, 188-195) la CV concluye que:

1. El ex mayor Roberto D`Aubuisson dio la orden de asesinar al arzobispo y giró instrucciones precisas a miembros de su entorno de seguridad, actuando como “escuadrón de la muerte”, de organizar y supervisar la ejecución del asesinato.
2. Los capitanes Alvaro Saravia y Eduardo Avila tuvieron una participación activa en la planificación y conducción del asesinato, así como Fernando Sagrera Mario Molina.
3. Amado Antonio Garay, el motorista del ex capitán Saravia, fue asignado y transportó al tirador de la capilla. Garay fue testigo de excepción cuando desde un *Volkswagen* rojo de cuatro puertas, el tirador disparó una sola bala calibre 22 de alta velocidad para matar al arzobispo.

2.2 Guatemala

Siguiendo a la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala, MINUGUA (2001, 255-258), la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones de los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia (CEH), [de hecho una Comisión de la Verdad], fue creada el 23 de junio de 1994 en Oslo, Noruega por acuerdo entre el gobierno de Guatemala y la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca), aunque su integración, instalación e inicio de sus funciones se dio a partir del día del Acuerdo de paz firme y duradera, esto es desde el 29 de diciembre de 1996. Tuvo tres comisionados, uno de ellos extranjero designado por las Naciones Unidas, los otros dos fueron nacionales: Christian Tomuschat, Otilia Lux de Coti y Alfredo Balseéis Tojo, respectivamente.

Las funciones asignadas a la CEH (CEH I 1999, 42) se concretaron en los siguientes puntos:

1. Esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados al enfrentamiento armado;
2. Elaborar un informe que contenga los resultados de las investigaciones realizadas y ofrezca elementos objetivos de juicio sobre lo acontecido durante este periodo, abarcando a todos los factores, internos y externos;
3. Formular recomendaciones específicas encaminadas a favorecer la paz y la concordia nacional en Guatemala. La Comisión recomendará, en particular, medidas

para preservar la memoria de las víctimas, para fomentar una cultura de respeto mutuo y observancia de los derechos humanos y para fortalecer el proceso democrático.

Después de 18 meses de trabajo, la Comisión para el Establecimiento Histórico (CEH 1999) brindó un informe de sus logros en los que se identifica:

1. Una descripción y análisis de las causas del enfrentamiento armado durante el periodo de 1962 a 1996 (CEH I 1999).
2. Una investigación sobre las estrategias y mecanismos del terror usados por el ejército guatemalteco (CEH II 1999).
3. Un registro de casos de violaciones sobre derechos humanos y hechos de violencia ocurridos en Guatemala durante el periodo 1962-1996 (CEH VI, VII, VIII, IX, X, XI 1999).
4. Un análisis de los efectos y consecuencias del enfrentamiento armado (CEH III, IV).
5. Conclusiones y recomendaciones para favorecer la paz en Guatemala, que incluye medidas para preservar la memoria de las víctimas y de reparación material de las víctimas (CEH V1999).

Así como en el caso de El Salvador, nos centraremos ahora en los casos que evidencian hechos de violencia investigados por la CEH de Guatemala. Los casos que reportan las investigaciones realizadas por la CEH siguen el siguiente patrón de análisis: antecedentes, hechos, después y conclusiones. Aunque en la mayoría de los casos se presenta la lista de las víctimas, a diferencia de El Salvador, los casos presentados por la CEH en sus conclusiones no mencionan responsables con nombres propios, aunque sí la institución, como también la responsabilidad estatal. Un ejemplo de ello es el caso ilustrativo Nº 2 sobre la Masacre de Seguachil Chisec, Alta Verapaz (CEH VI 1999, 25-30) donde se concluye de la siguiente manera:

> La CEH, analizados los antecedentes del caso, ha llegado a la convicción de que el 19 de noviembre de 1981, en la aldea Seguachil, municipio de Chisec, departamento de Alta Verapaz, efectivos del Ejército de Guatemala ejecutaron a 47 personas indefensas, entre ellas niñas y niños por nacer. La mayoría de las mujeres ejecutadas fueron violadas sexualmente con anterioridad, con lo cual se conculcó no sólo el derecho a la vida, sino también el derecho a la integridad física y moral de las victimas.

> La CEH considera, así mismo, que los soldados efectuaron actos de extrema crueldad y sevicia, cuya ejecución era innecesaria, incluso para cumplir el sólo objetivo criminal de exterminar físicamente a las víctimas. …
>
> De igual forma, la CEH considera que el Estado ha incumplido, en el presente caso, con su obligación de investigar el hecho y sancionar a los responsables, atentando contra el derecho a la justicia de las víctimas y sus familiares (CEH VI 1999, 30).

Como nos podemos dar cuenta, el informe de la CEH de Guatemala sigue el mismo modelo de la de El Salvador en cuanto a que recibió un mandato, lo implementó y lo relató en su informe final, señalando al Estado y sus instituciones como responsables de los crímenes y violaciones de derechos humanos, pero sin mencionar los nombres de las personas responsables de los mismos. Es de aclarar que esta situación se debió a que el mandato dado a la Comisión (CEH I 1999, 44) de "no individualizar responsabilidades" hizo que ésta "no estuviera facultada para identificar con sus nombres a los responsables individuales de los hechos objeto de esclarecimiento".

2.3 Perú

Siguiendo a la Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003, 5) en Perú, la Comisión de la Verdad fue creada el 4 de julio de 2001 durante los pocos días de gobierno del Valentín Paniagua, siendo ratificada durante el gobierno de Alejandro Toledo, a partir del cual tomó el nombre de Comisión de la Verdad y Reconciliación. Estuvo conformada por 12 comisionados provenientes de los Misterios de Justicia, Interior, Defensa, Promoción de la Mujer y el Desarrollo Humano, la Defensoría del Pueblo, la Conferencia Episcopal Peruana, el Concilio Nacional Evangélico del Perú y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CVR I 2003, 22) a quienes se les encargó las siguientes funciones:

1. Analizar las condiciones políticas, sociales y culturales, así como los comportamientos que, desde la sociedad y las instituciones del Estado, contribuyeron a la trágica situación de violencia por la que atravesó el Perú;
2. contribuir al esclarecimiento por los órganos jurisdiccionales respectivos, cuando corresponda, de los crímenes y violaciones de los derechos humanos por obra de las organizaciones terroristas o de algunos agentes del Estado, procurando determinar el paradero y situación de las víctimas, e identificando, en la medida de los posible, las presuntas responsabilidades;

3. elaborar propuestas de reparación y dignificación de las víctimas y de sus familiares;
4. recomendar reformas institucionales, legales, educativas y otras, como garantías de prevención, a fin de que sean procesadas y atendidas por medio de iniciativas legislativas, políticas o administrativas; y
5. establecer mecanismos de seguimiento de sus recomendaciones (CVR I 2003, 26).

Después de dieciocho meses de trabajo, en su informe final, la CVR (2003 I-IX) presentó los siguientes logros:

1. Un análisis de la situación social, económica y política que coadyuvó en la violencia del periodo de 1980 a 2000 (CVR I 2003).
2. Identificó los actores del conflicto, tanto los actores armados como los actores políticos e institucionales, así como las organizaciones sociales (CVR II-III 2003).
3. Identificó los escenarios de la violencia y algunas historias representativas de la violencia (CVR IV-V 2003).
4. Investigó los patrones en la perpetración de los crímenes así como de las violaciones de los derechos humanos y el nombre de los responsables (CVR VI-VII 2003).
5. Investigó sobre los factores que hicieron posible la violencia, así como sus secuelas (CVR VIII 2003).
6. Brindó recomendaciones tendientes hacia la reconciliación: reformas institucionales, creación del Programa Integral de Reparaciones, creación del Plan Nacional de Antropología Forense y mecanismos de seguimiento (CVR IX 2003).

Así como en El Salvador y Guatemala nos centraremos ahora en los casos que evidenciaron hechos de violencia investigados por la CVR de Perú. Los casos que reportan las investigaciones realizadas por la CVR muestran el siguiente patrón de análisis: contexto, hechos y conclusiones. Igual que la CV de El Salvador la CVR de Perú, en sus conclusiones finales de los casos investigados, identifica con nombres propios a los responsables de los crímenes y las violaciones de los derechos humanos. Un ejemplo de esta actuación es el relato sobre las ejecuciones extrajudiciales de creyentes evangélicos en Callqui ocurrido en 1984 (CVR VII 2003, 89-97) donde la CVR emite la siguiente conclusión:

> Los oficiales a cargo del destacamento de Infantería de Marina de Huanta que ejecutaron el Plan Operativo “CAIMAN XIII” fueron el Capitán de Corbeta AP Alvaro Artaza Adrianzén, el Teniente 1 AP Augusto Gabilondo Garcia del Barco,

> el Teniente 2 , AP Luis Laberto Celis Checa, jefe de patrulla que incursionó en la comunidad de Callqui, quien presto servicios en el Destacamento de Infantería Marina de Huanta desde el 15 de junio hasta el 15 de agosto de 1984, actuando con ayuda del guía Jesús Vilca Huincho. …
>
> Por otro lado, la CVR deplora la interferencia del Fuero Militar en el juzgamiento de violaciones de los derechos humanos y rechaza la presión de parte de las autoridades militares hacia las autoridades civiles que estuvieron a cargo de la investigación (CVR VII 2003, 97).

El patrón seguido en el informe de la CVR de Perú es similar al de la CV de El Salvador y el de la CEH de Guatemala: hubo un mandato de parte de los actores en conflicto, en este caso específico del poder ejecutivo, una implementación de dicho mandato y un informe sobre los logros donde se destaca los responsables de los graves hechos de violencia y de violaciones de derechos humanos tanto a nivel estatal y de sus instituciones como a nivel individual, hecho éste que, según el informe en la conclusión de algunos casos como el que mencionamos arriba, trajo amenazas para sus integrantes.

Dos cosas llaman la atención en los anteriores informes de las Comisiones de la Verdad de los tres países en estudio. Por un lado, quiénes conformaban las Comisiones de la Verdad, especialmente en el caso de El Salvador y Guatemala; sólo extranjeros para el primer caso, y nacionales y extranjeros en el segundo, lo cual puede, como lo plantea Fischer (2001, 296), decir mucho sobre la influencia del panorama internacional (fin del enfrentamiento Este/Oeste) para la escogencia de los integrantes de las Comisiones y la descripción de sus funciones, pero al mismo tiempo prevenir una negociación según los intereses de las clases dirigentes nacionales. Por otro lado, a pesar de las recomendaciones brindadas por cada Comisión en cada país, no se puede decir que la implementación de dichas recomendaciones dependen de ellas [las Comisiones de la Verdad] ya que su poder es limitado (Fischer 2001, 296). Más bien ello depende de los gobiernos de turno en cada Estado. En otras palabras, la realidad de un Estado post-guerra depende de la implementación política de las recomendaciones brindadas por las Comisiones de la Verdad.

Como respuesta al contexto que vivían, las Comisiones también brindaron recomendaciones tendientes a dar seguimiento a las mismas. Así por ejemplo, la CV consideró útil que

> este informe, sus conclusiones y recomendaciones y el avance hacia el objetivo de la reconciliación nacional sean objeto de análisis, no sólo del pueblo salvadoreño como un todo, sino de una instancia especial, donde se reúnan los

> sectores más representativos de la sociedad y que, además de los objetivos señalados, pueda dar seguimiento al estricto rigor con que se cumplan las recomendaciones (CV 1993, 269).

Además, la CV recomendó el seguimiento internacional al proceso de paz y reconciliación expresando que "las Naciones Unidas tienen el encargo de verificar la totalidad de los acuerdos, lo que comprende la verificación del cumplimiento de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad, que las partes se comprometieron a honrar", además que

> el Experto Independiente para El Salvador en la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que en el informe que debe presentar a ésta, en cumplimiento de su mandato y en la medida en que el mismo lo autorice para así hacerlo, haga la evaluación correspondiente sobre el cumplimiento de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad (CV 1993, 269).

Todos los informes vieron importante identificar las causas del enfrentamiento armado y los actores del conflicto. En el caso de Guatemala, la CEH concluye que la injusticia estructural, el cierre de los espacios políticos, el racismo, la profundización de una institucionalidad excluyente y antidemocrática, así como la renuencia a impulsar reformas sustantivas estructurales fueron factores que originaron el enfrentamiento armado. Otro factor que se une, ya de carácter externo, es la política internacional, manifiesta en la Guerra Fría, la Doctrina de Seguridad Nacional y el papel de Estados Unidos ya que se instauró en el plano militar dando como resultado violaciones de los derechos humanos. (CEH V 1999, 24). En cuanto a los actores del conflicto para las Comisiones fue evidente que el Ejército y la insurgencia fueron los actores visibles del conflicto (CVR II 2003, CV 1993, 35), sin embargo hay otros actores que son identificados por las CEH, como es el caso de todo el aparato Estatal, "diferentes grupos de poder económico, partidos políticos, universitarios e iglesias" (CEH V 1999, 26).

Llama la atención que ninguno de los informes brindó recomendaciones para las iglesias cristianas (ni para otras confesiones religiosas), aunque éstas, especialmente la iglesia católica, en alguna medida, mantiene un concordato con los Estados latinoamericanos.

Las respuestas que tuvieron los informes sobre los culpables de los crímenes fue diferente en cada Estado; en el caso de El Salvador se publicó sólo el nombre de aquellas personas sobre las que había pruebas contundentes, mientras que en el caso de Guatemala, la identidad de los culpables aún se mantiene escondida. Sin embargo fue

allí donde se acusó de manera severa a las instituciones estatales. Aquí surge un problema ético sobre si se ha de conservar el anonimato de los culpables así como si se debe usar los informes para los procesos judiciales, cosa que las ONGs consideran que sí, sobre todo en casos donde se han dado violaciones de derechos humanos. Otros sin embargo, consideran que esto sería un obstáculo al proceso de reconciliación nacional. En los casos de El Salvador y Guatemala, las clases dirigentes lograron evadir que las Fuerzas de Seguridad fueran enjuiciados penalmente (Fischer 2001 298-299).

En cuanto a la indemnización de las víctimas, en El Salvador y en Guatemala no se les reconoció el status de víctimas, aunque sí se tenía la expectativa que perdonaran a los victimarios. Unido a lo anterior, ni en El Salvador, ni en Guatemala el ejército pidió perdón por sus crímenes. Finalmente, el estudio concluye que las reformas institucionales en el caso salvadoreño fue más evidente que en otros, de manera especial en lo jurídico y en lo militar (Fischer 2001, 299). Fischer (2001, 300) es enfático en decir que

> las Comisiones para la Verdad fueron un instrumento para fomentar los procesos de paz y de transición democrática, pero en ningún país cumplieron todos los fines que se les atribuyeron: hacer públicas las atrocidades más graves de los partidos en conflicto, preparar el terreno para abrir casos contra culpables, proponer proyectos de reformas estructurales y plantear actos simbólicos y materiales de reparación.

A pesar de los comentarios anteriores sobre los informes de las Comisiones de la Verdad de Guatemala y del Salvador, lo que sí queda claro es que las Comisiones respondieron a un mandato y unas limitaciones dadas y que, a pesar de éstas, desde nuestro punto de vista, dejaron las bases de los criterios a ser tenidos en cuenta en los procesos de reconciliación. Una evaluación post-guerra de las recomendaciones así como de las transformaciones sociales que ellas pudieron traer, debe ser objeto de otra investigación. Nos centraremos ahora en las líneas vectoras de los informes de las Comisiones de la Verdad sobre la reconciliación.

3. Generalización de las líneas vectoras de los informes de las Comisiones de la Verdad sobre la reconciliación

Al revisar el informe de cada comisión, tanto de Perú, como de El Salvador y Guatemala, vamos encontrándonos con unas líneas vectoras que tienen como fin orientar el proceso de la reconciliación nacional y el logro de la paz en cada país. Son

unas líneas que ofrecen criterios para adelantar cualquier esfuerzo de reconciliación en cada contexto. Algunos de estas líneas vectoras son abstraídas de los informes porque, aunque no se identifican en los informes de manera explícita sí lo hacen implícitamente en sus comentarios. Estas líneas se encuentran a lo largo de los informes, pero de manera especial en los capítulos sobre recomendaciones, quedando claro que el cumplimiento de las mismas es responsabilidad del Estado y de la sociedad civil (CEH I, 60). Las líneas vectoras identificadas a continuación servirán de análisis en la comparación con el anabautismo contemporáneo representado por Yoder, Driver y Lederach, y de manera específica los conceptos de fe, verdad, perdón, justicia, paz y reconciliación. No está por demás identificar otros criterios que pueden ser aplicados en otras situaciones de reconciliación en sociedades que están experimentando conflictos de alta intensidad.

3.1 La fe

Este es uno de los criterios que no está explícito en los informes, pero que se puede abstraer de algunas líneas donde se expresa la confianza y la esperanza en un futuro mejor, aunque las situaciones de ese entonces no permitían verlo con optimismo. Por ejemplo, podemos identificar que la CEH tiene implícito este criterio de la fe al expresar que “el conocimiento del pasado contribuya a que no se repitan estas páginas tristes y dolorosas de la historia” (CEH I 1999, 42). Es decir, su confianza está puesta en un futuro mejor, donde por lo menos no se repitan los hechos violentos. De la misma manera, la CV en varios de sus apartados tienen la certeza, la fe, en que se logre la reconciliación en El Salvador: “la ocasión histórica que nos une hoy aquí es un paso inmenso hacia la reconciliación nacional en El Salvador” (CV 1993, 24). Así mismo expresa que

> [todos los salvadoreños] sabrán que hay en marcha una renovación que efectivamente pondrá fin a la impunidad en un país mejor...donde estarán mejor protegidos los derechos humanos ... en que el imperio del derecho prevalecerá sobre el recurso de la violencia (CV 1993, 23).
>
> [y que] El Salvador está transitando, a la hora que esta Comisión hace entrega de este informe, por un camino afirmativo e irreversible de consolidación de la paz interna…,y perdurable ambiente de convivencia” (CV 1993, 31). Por su parte la CECVR tiene fe en que “estos logros [los de la CVR en su informe final] serán perdurables con nuestro apoyo y con nuestro compromiso por mantener la paz y alcanzar la justicia que tanto necesitamos para nuestro desarrollo (2003, 5).

Es evidente que el anhelo expresado en los informes de las Comisiones de la Verdad es que cada país pueda experimentar una situación mejor a la que ha vivido por tantos y dolorosos años como fruto de la violencia. Se evidencia en ellos una fe dinámica, donde todos empujen la historia hacia algo mejor, aunque conscientes de las dificultades, hacia la reconciliación. Se evidencia la certeza de que habrá un futuro mejor. En otras palabras, no es posible cambiar la situación de desesperanza sin una fe dinámica que debe vencer obstáculos. Este elemento de la fe lo retomaremos en el siguiente capítulo cuando hagamos la comparación con el anabautismo.

3.2 La verdad

El criterio más fuerte y que está bien diferenciado en cada informe es la verdad, debido al mismo significado implícito de verdad en el nombre de cada comisión, "Comisión de la Verdad".

3.2.1 Definición

La verdad es entendida como "un relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país"(CVR I 2003, 32).

Es un relato fidedigno en cuanto a la fidelidad de los hechos, los procesos y las responsabilidades por medio de juzgar los hechos humanos. Es éticamente articulado porque tiene como marco los principios éticos empezando por el compromiso con "los derechos humanos, los valores democráticos, la justicia solidaria y la honestidad en las investigaciones" (CVR I 2003, 32). Es un relato científicamente respaldado en cuanto a que ha establecido "un registro detallado y preciso de los hechos de violencia, de las condiciones en que se produjeron, de sus participantes directos y de las secuelas que dejaron" (CVR I 2003, 32), además que se tuvo la asesoría de expertos y la aplicación de métodos científico. Es un relato contrastado intersubjetivamente porque fue preciso escuchar y procesar lo escuchado, dando prioridad a las víctimas de la violencia, aunque también se escuchó otras versiones. De ahí que lo producido tiene objetividad, diversos actores y diversas fuentes. Es un relato hilvanado por cuanto hay coherencia en los acontecimientos relatados explicando sus causas. Es afectivamente concernido por

cuanto ha provocado dolor y sufrimiento lo cual toca los afectos y la comprensión de quienes conformaron la CVR. Es un relato perfectible por cuanto contiene criterios que permiten un perfeccionamiento constante, como por ejemplo escoger nuevos testimonios de víctimas que aún son desconocidas así como nuevas perspectivas de análisis (CVR I 2003, 33-34).

3.2.2 Beneficiarios

Los beneficiarios de la verdad son tanto las víctimas como los victimarios porque, por un lado, las víctimas se verán reivindicadas en su dignidad y, por otro lado los victimarios tendrán la oportunidad de recuperarla, ya que la han perdido. (CEH V 1999, 12). La importancia de conocer la verdad de parte de las poblaciones afectadas en los conflictos se manifestó en "la asistencia masiva a brindar testimonios", en el deseo de participar y colaborar con el esfuerzo de conocer la verdad de los hechos. Brindar un testimonio o participar de una Audiencia Pública era un acto que reconocía la importancia de buscar la verdad a pesar del dolor que conllevaba (CVR IX 2003, 15).

3.2.3 Conocer el pasado

Conocer la verdad es conocer el pasado. Según la CV, para pasar de "un universo de confrontación a otro de serena asimilación de cuanto ha ocurrido" se requiere de "una introspección colectiva sobre la realidad de los últimos años y una también universal determinación de erradicar para siempre esa experiencia". Es ineludible la observación y el reconocimiento de lo que pasó y no debe repetirse nunca más (CV 1993, 267). Una sociedad no puede aprender a vivir en paz si no reconoce su pasado para aprender de las lecciones y rechazar el silencio y la impunidad (CVR I 2003, 30).

3.2.4 Verdad y reconciliación

Para las Comisiones de la Verdad arrojar luz sobre la verdad es parte integrante del proceso de reconciliación y unificación de los pueblos. No puede haber reconciliación sin el conocimiento público de la verdad. Conocer la verdad es una catarsis que tiene su significado original en griego de purificación y renovación espiritual así como eliminación de tensión (CV 1993, 23, CEH V 199, 12). Además, se dio el nombre de Comisión de la Verdad precisamente porque su esencia y vocación eran la búsqueda de esa verdad, así como su publicación, pero toda la verdad, tanto la

global como la específica, siempre con el propósito que contribuyera a la reconciliación. Sólo de ésta manera se pondría fin a la impunidad y al encubrimiento (CV 1993, 26, 27).

De modo pues que, según las Comisiones de la Verdad, la verdad tiene un significado muy amplio pero bien concreto en cuanto a que está basada en hechos; hechos del pasado que, aunque dolorosos, necesitan ser conocidos tanto por víctimas como por victimarios si es que se quiere caminar hacia la reconciliación en una sociedad que ha estado en conflicto. La verdad como criterio para la reconciliación será también abordada por el anabautismo contemporáneo como lo veremos en el siguiente capítulo.

3.3 La justicia

Las Comisiones de la Verdad son bien explícitas en cuanto a la necesidad de la práctica de la justicia como criterio fundamental de reconciliación en las sociedades divididas por conflictos.

3.3.1 Definición

La justicia es ante todo

> un principio ético, regulador de la vida social y política, que expresa un nivel de convivencia humana en el que se respeten y se garanticen constitucionalmente los derechos fundamentales como la dignidad y la inviolabilidad de la persona humana, la libertad individual, la igualdad de derechos y oportunidades, la equidad y la solidaridad (CVR 2003, 34-35).

3.3.2 Condiciones de la justicia

"La justicia es condición necesaria de la reconciliación, y al mismo tiempo es el resultado. La primera condición de la justicia es la verdad. Así como la reconciliación se apoya en la justicia, ésta se apoya en la verdad. No hay justicia sin verdad". La segunda condición es que "la justicia también presupone la igualdad ante la ley ... Admitir que los que han cometido crímenes son también personas, equivale a decir que el reconocimiento de la humanidad del perpetrador no impide su sanción". "La justicia exige , en tercer lugar, imparcialidad y honradez de parte de quien ejerce la justicia. La corrupción del poder judicial conspira contra el ejercicio de la justicia". "La justicia sanciona al que ha cometido crímenes y deja sin culpa al que no los ha cometido...la

reconciliación tiene en la justicia un esencial sostén que hace posible y que permite que los acuerdos alcanzados sean reales y perdurables" (CVR IX 2003, 17).

3.3.3 Dimensiones de la justicia

La justicia comprende cuatro dimensiones: la moral, la judicial, la reparadora y, la político-social. La instauración de la justicia es moral en cuanto reconoce los esfuerzos que se han hecho y los que son aún necesarios con el fin de aclarar los hechos de violencia, así como de establecer responsabilidades sobre ellos, lo cual llevará a sanciones no sólo de orden penal sino morales. La instauración de la justicia también implica un sentido judicial, esto es castigar a los culpables de las violaciones de los derechos humanos y de los actos de violencia. Así mismo, la instauración de la justicia tiene un carácter reparador por cuanto busca reparar a las víctimas por los daños que sufrieron durante la guerra, para lo cual el Estado es el encargado de llevarlo a cabo. Y finalmente la instauración de la justicia es político-social porque debe reformar las instituciones de la sociedad buscando que haya equidad, democracia y solidaridad en las relaciones sociales. Esto es base para las propuestas que tienen que ver con reformas institucionales (CVR 2003, 35,36).

3.3.4 Justicia y comunidad

Es interesante la relación entre el concepto de justicia y el de la comunidad, tal como lo expresa la CVR.

> La justicia nace junto con la comunidad; depende de ella y la hace posible. Probablemente es el elemento crucial que distingue con claridad cuándo estamos ante una comunidad y cuándo no. La exigencia de la verdad y la justicia es de carácter colectivo y comunal. La perspectiva cristiana, por ejemplo, apunta a una mirada de la comunidad hacia la justicia porque se ha ejercido la violencia y el daño es en la comunidad (CVR IX 2003, 18).

Continúa diciendo

> Un sentido de justicia es la adecuada redistribución de los bienes en la comunidad. Se le llama también justicia social o equidad...Los individuos no participan equitativamente ni del futuro ni de los bienes que la comunidad produce. Una adecuada redistribución de la riqueza es criterio de justicia y estabilidad social (CVR IX 2003, 19).

3.3.5 Justicia y solidaridad

La justicia también tiene que ver con la solidaridad.

> Al lado de la comunidad para el ejercicio de la justicia está el tema de la solidaridad. La solidaridad no se teje al margen de la comunidad o colectividad social. La solidaridad supone vínculos estrechos de amistad y compañerismo. Dañar o agredir a uno de los miembros de una comunidad significa dañar o agredir al resto. Naturalmente que la solidaridad pone permanentemente en evaluación el grado de cohesión de la comunidad. El sentido de la comunidad solidaria está presente, por ejemplo, cuando un testigo se alegra del reconocimiento dado a los familiares y heridos (CVR IX 2003, 19).

3.3.6 Justicia y perdón

La justicia está relacionada con el perdón. Para lograr el perdón es necesario considerar ciertas consecuencias derivadas del conocimiento de los hechos que reporta la Comisión. Una de esas consecuencias es la práctica de la justicia en el sentido tanto de castigo a los responsables como reparación a las víctimas y sus familiares (CV 1993, 267).

Es evidente, entonces, que para las Comisiones de la Verdad la justicia tiene que ver con la ética, con una vida comunitaria de igualdad, equidad, respeto por los derechos humanos y la solidaridad. Además, está relacionada con el perdón en cuanto a que debe castigar y debe reparar.

3.4 El arrepentimiento y la conversión

3.4.1 Arrepentimiento

Las Comisiones son enfáticas en pedir que quienes hayan cometido graves hechos de violencia y violaciones de derechos humanos deben reconocer su culpabilidad, en otras palabras arrepentirse. Así lo expresa la CEH al recomendar que para preservar la memoria de las víctimas

> el presidente de la república, en nombre del Estado de Guatemala y con el fin primordial de devolver la dignidad a las víctimas, reconozca ante la sociedad guatemalteca en su conjunto, ante las víctimas, sus familiares y sus comunidades, los hechos del pasado descritos en este informe y pida perdón por ellos y asuma las responsabilidades por violaciones de derechos humanos vinculadas con el enfrentamiento armado interno, particularmente por las cometidas por el Ejército y las fuerzas de seguridad del Estado (CEH I 1999, 61)

> [De igual modo, que] la ex Comandancia de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, con el fin primordial de devolver la dignidad a las víctimas, pida perdón en forma pública y solemne ante la sociedad en su conjunto, ante las víctimas, sus familiares y sus comunidades y asuma las responsabilidades de la

> ex guerrilla por los hechos de violencia vinculados con el enfrentamiento que han causado sufrimientos a la población guatemalteca (CEH I 1999, 61).

Unido a lo anterior, la actitud de arrepentimiento, en este caso de parte del Estado, debe ir acompañada de las conmemoraciones a las víctimas por medio de varias actividades como "la declaración de un día conmemorativo (Día nacional de la dignidad de las víctimas de la violencia)", "construcción de monumentos y parques públicos en memoria de las víctimas" y la "asignación de nombres de víctimas a centros educativos, edificios y vías públicas" (CEH I 1999, 61-62).

3.4.2 Conversión

Por otro lado, no sólo un cambio de actitud sino de accionar es lo que las Comisiones esperan de parte de quienes han cometido los hechos de violencia, incluyendo las instituciones. Así lo expresa la CV en cuanto a que el FMLN debe "abandonar el uso de las armas como medio de lucha política y renunciar, en todo caso, a actos y prácticas como los que se han seguido en este informe" (CV 1993, 255). De la misma manera las CV y CVR expresan que los cambios de actuar deben darse mediante reformas en las instancias estatales representadas en FFAA, aparato judicial y Policía Nacional Civil (CV 1993, 256-269, CVR IX 2003, 87-89). Además, esa conversión en orden a la reconciliación nacional debería evidenciarse por medio de la destitución de los cargos respectivos a los miembros de las Fuerzas Armadas que participaron directamente o encubrieron hechos de violencia o no dieron curso a la investigación de los mismos, la destitución de cargos públicos a quienes "encubrieron o dejaron de cumplir sus responsabilidades en la investigación de graves hechos de violencia" y la inhabilitación de asumir cargos públicos a quienes "hayan cometido hechos de violencia como los que la Comisión ha investigado...incluso civiles y miembros de la comandancia del FMLN nombrados en las conclusiones de los casos" (CV 1993, 256-257).

3.5 El perdón

Para las Comisiones no basta con la verdad para alcanzar la reconciliación nacional. También es indispensable el perdón. Pero no cualquier perdón, sino aquel que rectifique la experiencia pasada enfatizando el futuro sobre el pasado (CV 1993, 267).

3.5.1 Perdón y reconciliación

Así mismo, las Comisiones de la Verdad aclaran la diferencia entre perdón y reconciliación. Para la CVR (IX 2003, 23-24) perdón no significa lo mismo que reconciliación. El perdón es una gracia otorgada por la víctima a su victimario. Es un bien en grado superlativo. Quien decide perdonar es la víctima, pero ellas mismas no están obligadas a hacerlo. De ahí que el perdón es un acto libre de cada individuo. El perdón se relaciona con la reconciliación porque al otorgar perdón, la victima evidencia una disposición para el restablecimiento de la relación que se dañó y, al mismo tiempo crear condiciones con el fin de sanar as heridas tanto individuales como colectivas. Es superar la venganza y afirmar la vida. Sin embargo, son muchos quienes piensan que no deben hacerlo.

El perdón ayuda a la sanidad interior así como a restablecer las relaciones. El perdón es necesario para superar las diferencias entre las partes y restablecer la armonía. La reconciliación exige la construcción de algo nuevo, de un proyecto de convivencia basado en la justicia. El perdón establece una nueva manera de relacionarse las personas que han estado en conflicto, pero al mismo tempo no exige la construcción de nuevos acuerdos, en cambio la reconciliación sí (CVR IX 2003, 24). En otras palabras, reconciliación no es armonía, es mucho más que eso porque está basada en la práctica de la justicia.

3.5.2 Perdón e impunidad

No debe confundirse perdón con la impunidad. La impunidad es consecuencia del abandono de la justicia. La impunidad va en contra de la verdad. Las víctimas o los familiares de éstas no desean la impunidad(CVR IX 2003, 25-26). Además, es evidente una relación directa entre el aumento del conflicto y la impunidad:

> Cuanto más cruento se hacía y extendía ese conflicto, mayor el poder de la cúpula de la Fuerza Armada, y de quienes comandaban a los grupos armados insurgentes. La resultante de ese círculo vicioso fue un Estado en el que ciertos y determinados elementos de la sociedad se encontraron inmunes a cualquier contención gubernamental o política, y fraguaron así la más abyecta impunidad... lo irónico es que ese entramado de corrupción, timidez, y debilidad del Poder Judicial y de sus órganos de investigación, dificultaron mucho la labor efectiva del sistema judicial, incuso cuando se trató de crímenes que se atribuían al FMLN (CV 1993, 253).

De ahí que "el planteamiento de borrón y cuenta nueva respecto de los crímenes cometidos no es posible para nadie. El principio de la reconciliación se funda en la justicia y no en la impunidad" (CVR IX 2003, 34). De ese modo todos los que han cometido crímenes deben pagar por ellos. Pero al mismo tiempo debe darse un proceso de democratización donde todas las fuerzas políticas democráticas lo hagan sin recurrir a la violencia. Sólo así podrá darse la reconciliación (CVR IX 2003, 34,35).

3.5.3 Perdón y amnistía

El perdón tampoco es amnistía. La palabra amnistía significa *olvido*, es decir amnistiar significaría dejar de lado los hechos que sucedieron y cómo sucedieron éstos. La amnistía lleva a la impunidad y la impunidad no tiene en cuenta la verdad. Por lo tanto no es el camino para la reconciliación por cuanto ésta está ligada a la verdad (CVR IX 2003, 26).

3.5.4 Perdón e indulto

El indulto sí se relaciona directamente con el perdón, por cuanto en este caso el victimario es responsabilizado por los hechos de violencia que cometió y luego es perdonado. Así lo expresan las Comisiones, y de manera específica por la CV quien ve que no es posible garantizar un proceso regular de justicia dado que el sistema judicial es corrupto. Por eso, piensa ella que es

> injusto mantener en prisión a algunos de ellos[responsables de hechos violentos y violaciones de derechos humanos] mientras otros -coautores y autores intelectuales- permanecen en libertad. La Comisión no es apta para obviar esta situación, que solamente puede ser resuelta a través de un indulto, expresión del perdón después de realizada la justicia (CV 1993, 267).

Como lo podemos ver, el tema del perdón es de los más controversiales dentro de los procesos de reconciliación en las sociedades en conflicto, tal como se puede apreciar en las líneas de los informes de las Comisiones de la Verdad, especialmente por el peligro que puede representar la amnistía con la consecuente impunidad de los crímenes cometidos, no dejando de reconocer que el indulto debe ser concedido una vez se aplique la justicia a los responsables de los delitos. Sin embargo, es claro que perdón no es lo mismo que reconciliación. Que mientras aquel depende del individuo, ésta depende de las dos partes. Este criterio lo abordaremos nuevamente en el capítulo sobre el anabautismo.

3.6 La reparación de las víctimas

Este es el criterio mencionado de manera más enfática y amplia en los informes de las Comisiones, especialmente en la sección de las recomendaciones.

3.6.1 Propósito de la reparación

El propósito principal de la reparación es "la dignificación de las víctimas, la garantía de no repetición de las violaciones de derechos humanos y hechos de violencia vinculados con el enfrentamiento armado y el respeto de las normas nacionales e internacionales de derechos humanos" (CEH I 1999, 62-63). La CVR ratifica lo anterior al plantear que aunque el daño no se puede medir, la reparación reafirma la dignidad de las personas. Es una expresión de respeto del Estado a la condición de los ciudadanos. "Es remendar, recomponer, tratar de zurcir o coser algo que se ha roto". Lo que fundamentalmente se ha roto es la esperanza frente al futuro cuando se ha perdido a alguien cercano y querido y que estaba ligado a su proyecto de vida. La respuesta a la pregunta ¿por qué reparar? se apoya en el deber moral de proporcionar a las víctimas evidencias de apoyo junto con la aplicación de la justicia. Eso devuelve la confianza y el entendimiento que los otros se ponen en su lugar (CVR IX 2003, 141).

3.6.2 Beneficiarios de la reparación

Las Comisiones están de acuerdo en que los beneficiarios de las reparaciones deben ser las víctimas y sus familiares. Así lo expresa la CEH "las víctimas, o sus familiares, de las violaciones a los derechos humanos y el derecho humanitario y de los hechos de violencia vinculados con el enfrentamiento armado"(CEH I 1999, 63). Por su parte la CVR dice al respecto:

> La sociedad debe tomar nota y reparar en lo posible a las víctimas de la violencia. La reparación es un acto de justicia-individual o colectivo- y un deber de reconstruir lo dañado. Reparar es tarea del estado y de la sociedad entera y las reparaciones deben ser integrales. ... Así como para la víctima que ha sufrido la muerte de un familiar, la destrucción de sus bienes o el deterioro de su propia vida, el daño ocasiona un resquebrajamiento psicológico individual, para la comunidad que ha perdido a sus miembros, su mundo y sus relaciones, el daño es un deterioro y ruptura del tejido social. Las reparaciones se entienden así como instrumentos de reconciliación, en vistas a cerrar el grave desequilibrio originado por el conflicto y afirmar un nuevo acuerdo social (CVR IX 2003, 21).

3.6.3 Políticas para las reparaciones

Las Comisiones también planean políticas para dichas reparaciones. Una de ellas es la recuperación y la ayuda a las personas dañadas psicológicamente por la violencia y sus secuelas (CEH I 1999, 63, CVR IX 2003, 21). Otra política tiene que ver con plantear una propuesta concreta de desarrollo económico y social-individual y colectivo- que revierta las secuelas del conflicto armado interno (CEH I 1999, 63, CVR IX 2003, 21). Además de las reparaciones de los daños psicológicos o la ayuda económica, la política de reparaciones también debe incluir una propuesta precisa que dé garantías normativas y jurídicas para impedir la violación de derechos y para institucionalizar prácticas democráticas y de consulta permanente. Mantener viva la memoria de que se debe o no se debe hacer se transforma en un instrumento valioso del trabajo de reparación (CEH I 1999, 63, CVR IX 2003, 21). Por eso, un plan de exhumaciones a nivel nacional y de sepultura de las víctimas también es imprescindible dentro del marco de las reparaciones del daño (CEH I 1999, 67, CVR IX 2003, 21). Medidas de restitución material para restablecer, en lo posible, la situación existente antes de la violación, particularmente en el caso de la tierra (CEH I, 1999, 63).

3.6.4 Reparaciones, Estado y grupos insurgentes

Las víctimas y sus familiares tienen derecho a una reparación moral y material. En el caso del FMLN sólo le son responsabilidad de reparación aquellos casos que le competen de manera directa, mientras que al Estado le son todos los casos donde “la acción u omisión del poder público, o los medios que este suministra, estuvieron entre las causas de los hechos de violencia descritos o en la cobertura de la impunidad de los responsables”(CV 1993, 267-268).

Las Comisiones también plantean que las reparaciones son un deber del Estado con el apoyo de la sociedad civil (CVR IX 2003, 99, CEH I 1999, 62, CV 1993, 268). Tales reparaciones son de diversa índole: reparaciones de carácter simbólico que tienen que ver con una reparación moral donde se dan desagravios públicos hacia las víctima tanto de parte del Estado como de la sociedad, incluye museos, monumentos, feriados nacionales, plazas, publicaciones, y otros emblemas o instalaciones conmemorativos.

Otras son las reparaciones privadas, dentro de las cuales están las reparaciones en salud física y mental, en educación, restitución de derechos ciudadanos y reparaciones económicas. Y las reparaciones colectivas las cuales están destinadas a comunidades enteras bajo la forma de obras públicas (CVR IX 2003, 99).

3.6.5 Infraestructura para la reparación

El programa de reparaciones fue tomado con tal seriedad en las recomendaciones de las Comisiones que tuvieron en cuenta una estructura para el programa con una junta directiva, una financiación (CV 1993, 268), periodo de vigencia (10 años), búsqueda de desaparecidos y de manera especial la creación de una comisión de búsqueda de niños desaparecidos, así como reconocimiento del estatus jurídico de la ausencia por desaparición forzada, y una política de exhumaciones (CEH I 1999, 64-66).

3.6.6 Reparaciones y derecho internacional

Para las Comisiones la reparación también tiene su dimensión jurídica basada en el derecho internacional.

> Según el derecho internacional de los Derechos Humanos (DIDH), la responsabilidad del Estado se plantea cuando éste no cumple su obligación primaria de respetar y hacer respetar los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Dicha obligación incluye el deber de garantía, que se refiere al deber jurídico de prevenir las violaciones de los Derechos Humanos, de investigar seriamente las violaciones que se hayan cometido dentro del ámbito de su jurisdicción a fin de identificar a los responsables, de imponer las sanciones pertinentes y el deber de proporcionar reparación a las víctimas. …
>
> Uno de los derechos de que disponen esas víctimas con arreglo al derecho internacional es el derecho a obtener reparaciones justas. Varios instrumentos del DIDH, tanto universales como regionales, así como resoluciones de la Organización de las Naciones Unidas contienen disposiciones inequívocas sobre el derecho a obtener reparaciones(CVR IX 2003, 142).

3.6.7 Reparación y derechos ciudadanos

La CVR dentro de sus recomendaciones propone un programa de restitución de derechos ciudadanos. Esto consiste en devolver a la víctima su status pleno de ciudadano, de sujeto de derechos, que se ha visto vulnerado como consecuencia de la violación de derechos que ha sufrido, y en segundo lugar, las acciones pertinentes para remover estigmas legales. Tal es el caso de las desapariciones forzadas porque las

víctimas quedan en un limbo jurídico, es decir, no se sabe si la persona esta muerta o está viva. Puede estar muerta, de hecho, pero viva desde lo legal, lo cual trae consecuencias en las reclamaciones de sus familiares en cuanto a propiedades y otras herencias. Por otro lado, las personas que se encuentran catalogadas como terroristas o traidores a la patria son perseguidas por el Estado y sin el debido proceso o cual trajo como consecuencia una violación de derechos humanos. Estas acusaciones y estigmatización hace que el ciudadano no tenga el pleno reconocimiento de sus derechos civiles y políticos(CVR IX 2003, 182).

3.7 La paz y la reconciliación

Al revisar los conceptos de paz y reconciliación en los informes vimos que estos dos conceptos estaban casi siempre integrados, lo cual nos imposibilita hablar de uno sin tener en cuenta al otro.

3.7.1 Definición de reconciliación

La reconciliación es "la puesta en marcha de un proceso de restablecimiento y refundación de los vínculos fundamentales entre los [ciudadanos de un país] peruanos" (CVR I 2003, 36). La reconciliación se da por el descubrimiento de la verdad y por la reparación y la sanción de la justicia. Para que tenga sentido la reconciliación debe modificarse las relaciones entre los ciudadanos peruanos. Sin embargo, la reconciliación "no puede consistir simplemente en restablecer la relación originaria, pues ella fue en cierto modo el caldo de cultivo del proceso perverso que condujo a su destrucción". La reconciliación debe ser un acuerdo social donde se respete la dignidad de las personas, el pluralismo, la diversidad, la solidaridad y la justicia (CVR I 2003, 36-37).

3.7.2 La reconciliación y abolición de las discriminaciones

Las Comisiones son enfáticas en decir que para que se de la reconciliación el Estado debe empezar por corregir las discriminaciones sociales, económicas, raciales, culturales y de género. Por eso debe haber reconciliación no solo a nivel político, es decir entre Estado y sociedad, sino también a nivel social, es decir de la sociedad civil con la sociedad entera, especialmente pueblos originarios, mujeres, jóvenes y

marginados a nivel personales entre los miembros de las comunidades (CVR I 2003, 38).

3.7.3 La reconciliación y reformas estatales

Las Comisiones estuvieron de acuerdo en afirmar que no es posible la reconciliación si no se dan reformas legales y mucho menos si éstas no se implementan. Por ejemplo, en Guatemala, como resultado de los Acuerdos de Paz, el Congreso de la República aprobó la Ley de Reconciliación Nacional a la que considera "instrumento básico para la reconciliación de las personas involucradas en el enfrentamiento armado interno". Sin embargo, esta se ejecutará siempre y cuando el Estado la haga cumplir "persiguiendo, enjuiciando y castigando los delitos cuya responsabilidad penal no se extingue en virtud de dicha ley" (CEH I 1999, 72). Además, dentro de las recomendaciones de la CEH estaba la Reforma de la Ley Constitutiva del Ejército, reformas de legislación militar y sobre organismos de inteligencia del Estado, así como que el gobierno promoviera una nueva doctrina militar que tuviera en cuenta los principios básicos para una correcta relación entre Ejército y la sociedad, reforma a la educación militar donde se tenga en cuenta entre otros el respeto a los derechos humanos. Es interesante que también incluye la CEH dentro de sus recomendaciones que se regule la objeción de conciencia al servicio militar para quienes por razones de religión, ética o filosóficas no se les permita portar armas pero que en lugar de eso puedan prestar un servicio alternativo (CEH I 1999, 74-77). De la misma manera se dan recomendaciones en cuanto a la elaboración de la doctrina de la Policía Nacional Civil en conjunto con la sociedad civil, como por ejemplo que sea al servicio de la comunidad, desmilitarizada en su organización, respeto a los derechos humanos, respeto a la democracia (CEH I 1999, 79).

Por su parte, la CV de El Salvador recomendó reformas judiciales que tenían que ver específicamente con la reforma de la Corte Suprema de Justicia solicitando la renuncia de sus miembros por la responsabilidad en la impunidad, así como en cuanto a las causas de destitución de los miembros del Consejo de la Judicatura, qué jueces pueden ejercer de acuerdo, entre otras cosas a su preocupación por los derechos humanos (CV 1993, 257-258). Otras de las recomendaciones de la CV tenían que ver con reformas en las FFAA, en materia de seguridad pública y en la investigación de

grupos ilegales, la administración de justicia, el fortalecimiento de la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos y la adopción de medidas que hagan verdaderamente operativos los recursos de amparo y *habeas corpus*, así como la importancia de redefinir el funcionamiento de la Policía Nacional Civil conforme a los Acuerdos de Paz (CV 1993, 262-266).

De la misma manera la CVR (2003 IX, 110-138) en Perú propuso reformas institucionales estatales con el fin de lograr la reconciliación dentro de las que se destacan reformas en las FFAA, la Policía Nacional y los servicios de inteligencia, reformas todas basadas en el respeto a los derechos humanos. Así mismo reformas en la administración de justicia y en el sistema penitenciario y reformas en la educación básica y superior especialmente en las zonas más pobres y atrasadas, con el fin de

> buscar un consenso en torno a la promoción de valores democráticos, interiorizar la importancia de los derechos humanos, el respeto a las diferencias, la valoración del pluralismo y la diversidad cultural, la difusiones de visiones del país actualizadas y que den cuenta de su complejidad, y el rechazo de la violencia como medio para resolver conflictos (CVR IX 2003, 111).

3.7.4 Reconciliación y pacto social y político

Las Comisiones también expresan la importancia de rehacer el pacto social y político basados en la justicia, la defensa y aplicabilidad de los derechos humanos con miras a que se de la reconciliación en los respectivos países. Sin embargo, lo primero en el pacto debería ser que lo vivido no se vuelva a repetir" (CVR IX 2003, 22). La debilidad de pacto social y del pacto político conduce a una falta de presencia del Estado en varias regiones de un país, lo cual posibilita la violencia. Por eso, la reconciliación debe ser entendida como un nuevo pacto social y político, donde se articule las relaciones entre Estado y sociedad, y para que esto se de es necesario trabajar sobre tres asuntos vitales: superar y resolver definitivamente el conflicto, discutir las ideas de reconciliación que tienen los vencidos y reformar el Estado de acuerdo a los intereses y exigencias de la sociedad civil (CVR IX 2003, 29-30).

El pacto social debe tener en cuenta las demandas de la sociedad. La reconciliación supone encontrar soluciones a los problemas del país en diversos aspectos: los étnicos y raciales, sociales, económicos, jurídicos, educativos, de salud, de seguridad, de comunicación. Las soluciones deben lograrse a través del diálogo entre

"gobernantes y gobernados" pero con la responsabilidad para el Estado en la escucha y resolución de los problemas (CVR IX 2003, 32-33).

Un buen resumen de lo que sería necesario para un acuerdo político a largo plazo entre las fuerzas que participaron en el conflicto armado interno y la ciudadanía es el siguiente:

1. 1. La reconciliación no se reduce al acuerdo entre los actores directos de la violencia.
2. 2. La reconciliación no equivale a olvido, amnesia o amnistía (borrón y cuenta nueva). Ella se funda en el imperio de la justicia y no en la impunidad.
3. 3. La reconciliación es el inicio de algo nuevo, de una propuesta a futuro para el país alejada de cualquier tipo de discriminación o exclusión (CVR IX 2003, 104).

3.7.5 Limitantes de la reconciliación

Aunque la esperanza que se tiene en los acuerdos de paz de cada país es que se logre la reconciliación nacional, las Comisiones reconocen que ésta tiene sus límites, cosa que nos parece muy aterrizada ya que la reconciliación no depende sólo de cumplir las recomendaciones brindadas por las Comisiones o de lo que debería reformar el Estado. Ella depende de otros factores que se escapan del control de una política de reconciliación en cualquier lugar donde existan conflictos sociales.

3.7.5.1 La comunidad

"No hay reconciliación sin comunidad". Muchas personas e intelectuales creen que si no ha existido una verdadera comunidad nacional, en otras palabras no ha habido una verdadera conciliación hacia adentro, ¿cómo se puede hablar de reconciliación? La inquietud tiene que ver especialmente con aquellas personas que creen que deben reconciliarse con quienes les han causado y siguen causando daño, tal es el caso de reconciliarse con los ricos, mientras que los problemas siguen sin resolverse, pues persisten el hambre y la pobreza. Otra pregunta que surge es ¿mientras existan clases sociales es posible la reconciliación? Lo anterior deja un ambiente de pesimismo. Si hay clases sociales es porque no hay comunidad y si no hay comunidad no podrá haber reconciliación. De ahí que la reconciliación tiene que ver con solucionar los problemas que generan pobreza, desigualdad, corrupción. Al mismo tiempo la reconciliación tiene

que ver con cambiar el pensamiento, cambiar de ideas, tener una nueva sensibilidad, donde entre otras cosas se respete las diversas maneras de expresión. Además, la reconciliación exige un reconocimiento de errores, así como la reparación y superación del odio (CVR IX 2003, 35-37).

3.7.5.2 La atención de las demandas sociales

Otra limitante a la reconciliación se da cuando el Estado es un Estado lejano y distante. Cuando el Estado es débil y no atiende las demandas sociales. Pero de igual modo la limitante está en la misma sociedad cuando ésta es débil y no vigila por sus propios intereses. Hay un desconocimiento mutuo que los hace igualmente frágiles a tener conflictos, como por ejemplo al tener representaciones el uno del otro que no corresponden con la realidad, lo cual impide el acercamiento y entendimiento. De ahí que la reconciliación no se puede dar sino hay una participación conjunta tanto de unos como de otros (CVR IX 2003, 37-40).

3.7.5.3 La discriminación étnica y racial

Otra limitante en la reconciliación es la discriminación étnica y racial. En los conflictos los derechos y la dignidad de los pueblos autóctonos se ve seriamente afectada. Por eso se señala que la reconciliación no se da a menos que se haga una refundación social (CVR IX 2003, 44-45).

3.7.5.4 La discriminación contra la mujer y la inequidad de género

Por otro lado está la discriminación contra la mujer y la inequidad de género, especialmente entre la mujer campesina quien sufre la violencia de todo tipo, incluyendo la sexual. Son mujeres excluidas de la educación. Pero esa marginación se ha dado en las mismas comunidades, empezando porque no son tendidas en cuenta para la toma de decisiones (CVR IX 2003, 45,46). Llama la atención el hecho que para la CVR no se dará una reconciliación exitosa, entre otras cosas, si no se revalora a la mujer. Ellas participaron al lado de los hombres de uno u otro bando o se involucraron directamente con la participación armada, lo cual evidenció una transformación del papel de la mujer en la sociedad. Eso manifiesta también la importancia de la necesidad de participación plena y equitativa de la mujer en la vida ciudadana. Así mismo la CVR

ve importante la revaloración de los roles masculinos para que se de una igualdad de género (CVR IX 2003, 93-94).

3.7.5.5 La pobreza

También se tiene como limitación de la reconciliación la pobreza. Si no se soluciona la pobreza no puede haber reconciliación. A esta situación se le suma los niños y niñas huérfanos y sin educación como consecuencia de la guerra (CVR IX 2003, 43-48).

3.7.5.6 Limitantes para el periodo post-guerra

Pero la reconciliación también tiene limitantes para el período post-guerra. Son muchas las situaciones que quedan abiertas como consecuencia de los mismos conflictos. Por ejemplo, la somatización del dolor y las secuelas de la guerra han dejado secuelas sicológicas, especialmente en aquellas personas que han sufrido "invalidez, quemaduras, ceguera, sordera y parálisis" (CVR IX 2003, 48-50).

Otra limitante post-guerra es la reinserción de los autores de la guerra. Muchos de los actores del conflicto han regresado a sus comunidades de origen, sin embargo, aunque se han arrepentido y han recibido el perdón, en el caso del poder militar, sus propias comunidades no lo hicieron y más bien comenzaron a desconfiar de ellos de las comunidades. Así mismo el arrasamiento de pueblos y su repoblamiento es una limitante ya que este no es un proceso rápido sino más bien lento. Por otro lado está el drama de los desplazados en cuanto a su nueva manera de integración política en el país. Unido a las anteriores limitaciones post-guerra está el aprender a convivir entre quienes estuvieron identificados con uno u otro bando del conflicto y que en algún momento cambiaron de bando, pues eso genera desconfianza, parecida a la de los que se reinsertan después de la guerra(CVR IX 2003, 51-56).

Además de lo anterior, la CVR considera como limitantes post-guerra el horror en la cárcel, la profundización de la pobreza, el narcotráfico, la sepultura de los muertos y el vivir donde aún persiste el conflicto, lo cual trae como consecuencia que no se abandonen las armas (IX 2003, 59-68).

3.7.6 Reconciliación y ámbito religioso

El ámbito religioso, especialmente católico y evangélico, ha sido clave en procesos de reconciliación ya que las personas tienden a tener en cuenta las enseñanzas que sobre la misma ha dado la iglesia. La iglesia Católica ha rechazado la violencia y ha planteado la reconciliación y la justicia, así mismo la iglesia evangélica ha sido clave para evitar la venganza (CVR IX 2003, 69-71).

La reconciliación debe ser entendida como una cosmovisión, esto es, como "una mirada global para enfrentar los interrogantes de la vida y darles una respuesta". Por eso, la reconciliación debe ser implementada pero con respeto hacia las especificidades de cada pueblo. Sea de donde se haga la articulación religiosa de la reconciliación, bien desde una creencia andina o desde una perspectiva cristiana, lo cierto del caso es que ayuda a construir el futuro y darle perspectiva a las personas y a las comunidades, ayudando, incluso a encontrar sentido a su existencia. Además, las prácticas religiosas, especialmente las cristianas, plantean la defensa de la vida y el valor de la persona (CVR IX 2003, 72-75).

Aunque la CVR reconoce la importancia del elemento religioso en la reconciliación, aclara la relación de la paz con ella. En el ámbito cristiano se habla de una paz interior y de una paz como acción ética y política. La CVR recalca el elemento político arguyendo que el tema de una paz personal "no puede ser base exclusiva para una reconciliación social y política del conjunto". La reconciliación implica el establecimiento de acuerdos y compromisos de carácter social y político entre las personas (CVR IX 2003, 75-76).

3.7.7 Reconciliación individual y familiar

La reconciliación a nivel individual y familiar no se da si no se supera el odio y el rencor. Esto implica una superación de los traumas de la guerra, de las rencillas y enfrentamientos locales por medio de tratamientos de salud mental y psicológica (CVR IX 2003, 76-82). En este ámbito se puede dar

> el perdón libremente otorgado por las víctimas, procesos de asunción de responsabilidades por parte de individuos que han cometido delitos y crímenes en comunidades campesinas, y pedidos de disculpas desde las cárceles por parte de los victimarios o perpetradores (CVR IX 2003, 77).

La violencia causa deterioro, desconfianza y daño en las relaciones humanas, creando divisiones profundas que afectan el tejido social. Por eso es importante para que se de la reconciliación empezar a trabajar desde al ámbito familiar hacia el comunal con el fin de trabajar en la recuperación de la confianza de unos y otros (CVR IX 2003, 85).

3.7.8 Reconciliación y educación para la paz

Según la CEH para poder realizar una transformación cultural se requiere de una política activa de educación para la paz. Dentro de eso se tiene en cuenta la difusión del informe de la CEH en por lo menos cinco idiomas mayas: kiché, kaqchikel, mam, qeqchí e ixil. Igualmente tiene en cuenta que dicha educación debe basarse en el respeto a "los derechos humanos, la democracia, la tolerancia y el diálogo como instrumentos para la solución pacífica de las controversias" (CEH I 1999, 68-71). Así mismo el informe de la CV de El Salvador fue presentado como un material enriquecedor para historiadores y todos aquellos que deseen fortalecer la pedagogía del "nunca más" (CV 1993, 32).

Por su parte la CVR ve importante que las nuevas generaciones se eduquen con sus ideales de cultura y de civilización, lo cual construye identidades, ideales y valores como los de la paz y la justicia. Así como existió una cultura que justificó la violencia y llevó a la muerte, así también puede formarse una nueva generación con una cultura de paz. Para ello se hace necesario la educación en valores de la tolerancia, la justicia y el respeto a la diferencia. En otras palabras, ética y educación deben ir de la mano (CVR IX 2003, 97-98).

3.7.9 Seguimiento a la reconciliación y la paz

Dentro de otras recomendaciones para el logro de la reconciliación y la paz en Guatemala la CEH vio importante seguir investigando y analizando el pasado para prevenir los errores, participación política de los pueblos indígenas, superación del racismo y la subordinación de los pueblos indígenas. Así mismo, la CEH vio importante contar con la participación de todos, tanto del Estado como de la sociedad civil guatemalteca, trabajando en objetivos comunes a todos con la participación de la comunidad internacional. Unido a lo anterior se le pidió al gobierno que el Congreso de

la República en un plazo no mayor de 60 días el establecimiento de una entidad que de seguimiento a la implementación de las recomendaciones de la CEH (CEH I 1999, 80, 81).

Como nos podemos dar cuenta, el concepto que tienen las Comisiones de la Verdad acerca de la reconciliación es bastante integral. Afecta todas las áreas de la convivencia humana tanto en lo económico, lo político, lo social y lo cultural, incluyendo lo religioso, así como el ámbito individual y familiar. Se aprecia que para las Comisiones de la Verdad la reconciliación es una tarea compleja y que tiene que ver con elementos sociales y políticos, más allá de lo individual y lo familiar, tanto así que reconocen la existencia de limitaciones para conseguir la paz y la reconciliación. Por eso, consideran que la tarea de la reconciliación debe ser algo permanente y requiere de un acompañamiento no sólo del Estado y la sociedad civil sino de la comunidad internacional, concretizándolo en una entidad que de seguimiento a dicha tarea.

Conclusión

Reconociendo sus deficiencias y limitaciones, como en el caso específico de Guatemala donde no se publicaron los nombres de los responsables personales de los hechos, hasta aquí hemos realizado un análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad de los tres países de estudio (El Salvador, Guatemala y Perú) identificando en ellos algunas líneas vectoras para la reconciliación en sociedades en conflicto. Dichas líneas vectoras encierran toda una ética sustentada en el respeto a la vida y la dignidad humana en todas sus dimensiones, sustento éste que va de la mano con la teología que proclama al Dios de la vida, la paz y la justicia; al Dios que está del lado de quienes sufren la opresión y la exclusión de los sistemas injustos, de los sistemas que promueven proyectos de muerte.

A continuación analizaremos desde el anabautismo contemporáneo, representado por Yoder, Driver y Lederach, los conceptos ético-teológicos que tienen que ver con la reconciliación, y su relación con las líneas vectoras que hemos identificado en los informes de las Comisiones de la Verdad.

CAPÍTULO II
EL ANABAUTISMO CONTEMPORÁNEO

Teniendo en cuenta la ética-teológica del anabautismo contemporáneo, nos dedicaremos ahora a los mismos conceptos de las líneas vectoras identificadas por las Comisiones de la Verdad: fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, paz y reconciliación, tratando de ser fieles, hasta donde nos sea posible, al pensamiento de los autores. En algunos momentos haremos comentarios u observaciones que consideramos pertinentes para lo expuesto en el primer capítulo.

1. La fe

1.1 Definición bíblica de la fe

"La fe es la respuesta de obediencia y compromiso con Dios, quien se ha manifestado a su pueblo como absolutamente fiel" (Driver 1994, 223). La fe, *emunáh*, es un término que en el Antiguo Testamento (A.T.) está vinculado a "la consecuencia, la confiabilidad y la persistencia", haciendo referencia tanto a "las actitudes internas como a las conductas que éstas producen". Este mismo concepto es usado por Pablo (Ro 4, 10; Ga 3). Así mismo, la fe "toma su significado a partir del contexto del pacto en el cual se la ejerce". Dicho de otra manera, tener fe es creer, lo cual se refleja en "aceptar las promesas del pacto divino como normativas, permanecer invariablemente fundado en ellas, y vivir, sufrir, esperar y servir a partir de este fundamento" (Driver 1994, 223).

Por otro lado, la fe que describe Pablo se basa en la fe de Abraham (He 11:8-19), la cual significa

> confianza persistente, capaz de afrontar dificultades aparentemente insuperables y de vencer tentaciones que producirían desesperanza en cualquiera. La fe no consiste entonces en creer lo increíble sino en encarar lo aparentemente imposible, con la confianza puesta en un Dios que es fiel... Había por cierto momentos de duda, flaqueza, pecado, pero la clave estaba en permanecer fiel a la fidelidad de Dios. Desde una perspectiva bíblica, el concepto opuesto a fe no es duda, sino desobediencia (Barth 1971, 66,67 en Driver 1994, 227).

Entendida de esta manera, la fe, *pístis*, es una actitud de fidelidad que debe producir determinadas maneras de actuar. En otras palabras la fe obra por el amor. De ahí que se podría traducir Ro 1:17 y Ga 3:11 como "el justo por la fe (fidelidad) vivirá" (Driver 1994, 227-228). De esta manera, la fe, implícita en los informes de las Comisiones de la Verdad, debería expresarse en el cumplimiento, por parte de los gobiernos y la sociedad civil, de las recomendaciones emitidas por ellas.

1.2 Los pobres como sujetos de la fe

Dentro del anabautismo contemporáneo se puede identificar a los pobres como los sujetos de la fe, quienes anhelan fervientemente los cambios de las situaciones de injusticia y marginación (Driver 1988, 170), continuando así el camino de la misión de Jesús, la cual estaba orientada "a los pobres, los marginados, los que no tenían esperanza, los que, de acuerdo con las convicciones religiosas de la época, no tenían acceso alguno a la salvación" (Driver 1994, 248). En este sentido la práctica del anabautismo sigue viva tal como lo relata Driver (2000, 69) en la Consulta Anabautista Latinoamericana del año 2000,

> Solidarizar con pueblos marginados que buscan proteger sus derechos frente a poderosos intereses económicos, como en el caso del proyecto URRA en el noroeste de Colombia, lo coloca a uno en una posición de vulnerabilidad. La relación entre los anabautistas, que se vieron obligados a sobrevivir en la clandestinidad debido a protagonismo a favor de los marginados de su tiempo, y situaciones como ésta es obvia.

1.3 La fe y la esperanza

Unido al concepto de fe está el de esperanza. La esperanza está enraizada en el pasado. El mismo Dios que actuó en el pasado es el mismo Dios que actuará en el futuro. El hará una nueva creación, un nuevo éxodo, un nuevo pacto, una nueva ley. Al haber experimentado los hechos de salvación en el pasado se espera que de la misma manera los habrá en el futuro y que están basados en la gracia de Dios. Por otro lado, la esperanza es comunitaria y no individual; "no se limita al individuo a solas ni a la generación presente, sino que abarca más que al individuo y su vida particular". Así mismo, la esperanza incluye arrepentimiento y perdón; en otras palabras, la esperanza ofrece la posibilidad de tomar nuevas direcciones. Otra connotación de la esperanza es que ella es el anticipo de la nueva vida, de las nuevas posibilidades; cuando hay juicio y

se cree que no hay nada que hacer aparece la oportunidad de hacer algo nuevo. Y finalmente, la esperanza tiene que ver con la visión de futuro de Dios para la humanidad, aunque esta parezca utópica ya que parece imposible de acuerdo a las normas humanas (Driver 1991, 119-123).

1.4 La fe como imaginación moral

Las anteriores definiciones de fe están relacionadas de manera estrecha con lo que Lederach llama la imaginación moral. En el libro del mismo nombre, Lederach (2005, 29) sugiere y explora la imaginación moral como "la capacidad de imaginar algo enraizado en los retos del mundo real, capaz de dar nacimiento a lo que aún no existe". Referido a la construcción de paz la imaginación moral consiste en "la capacidad para imaginar y crear respuestas e iniciativas constructivas las que, mientras enraizadas en los retos de violencia día a día, trascienden y esencialmente rompen los patrones y ciclos destructivos". De ahí que la violencia y la imaginación moral están en direcciones opuestas. Aplicado a uno mismo, la imaginación moral es

> la capacidad de imaginarnos nosotros mismos en relaciones, la voluntad para abrazar complejidades sin confianza en polaridades dualísticas, creer en el acto creativo y la aceptación de los riesgos inherentes que se requieren para romper la violencia y aventurarnos a caminos desconocidos que hacen cambios constructivos (2005, 29).

Las anteriores definiciones de Lederach se asemejan bastante a la definición que hace He 11:1-3 sobre lo que es la fe en los muchos actos del origen de la creación: "La fe es la garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven. Por ella fueron alabados nuestros mayores. Por la fe, sabemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve resultase de lo que no aparece" (BJ).

De ahí que las palabras imaginación y moral, usadas por Lederach, van bien con la definición de fe. Por un lado, "imaginación" connota la necesidad del acto creativo, de dar nacimiento a algo nuevo que cambia nuestro mundo en una vía diferente a como nosotros vemos las cosas. Por otro lado, "moral" apela a algo grande, que nos hace señas para levantarnos hacia algo más allá de esas cosas que son aparentes y visibles inmediatamente (2005, 27). Así mismo, la palabra "creatividad" connota moverse más allá de lo que existe, hacia algo nuevo e inesperado (2005, 38).

Es manifiesto pues que en el anabautismo contemporáneo la fe se define desde lo bíblico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como una respuesta del pueblo de Dios en obediencia, persistencia, confiabilidad, fidelidad y compromiso en los actos de Dios, siendo los pobres y marginados sujetos de la misma. Este concepto está relacionado con la esperanza, que así como en el pasado se dieron los hechos de salvación, de la misma manera se darán en el futuro, como anticipo de una nueva vida para quienes sufren. Así mismo, el concepto de fe va de la mano con el concepto de "imaginación moral" entre tanto que ésta es creadora de algo nuevo, diferente a como comúnmente vemos las cosas.

2. La verdad

2.1 La verdad y el discernimiento moral comunitario

Este concepto debe ser entendido dentro del proceso de lo que los anabautistas llaman "disciplina congregacional" o "amonestación fraterna", el cual está basado en Mt 18:15-21. En el discernimiento moral que se ejerce en el proceso de la disciplina, se tiene la convicción que la verdad termina conociéndose. Tal como lo expresó uno de los anabautistas relevantes del siglo XV, Baltasar Hubmaier, "la verdad es inmortal" para expresar confianza absoluta en Dios. "La verdad es inmutable, y aunque se deje prender por un tiempo, aunque se deje azotar, coronar, crucificar, y sepultar en la tumba, resucitará y triunfará por toda la eternidad" (Yoder 1976, 201). Además, debe considerarse que la mentira y el engaño por un lado y la verdad por el otro lado, no pertenecen al mismo reino. Se requiere de veracidad para ser parte de la comunidad de discípulos de Jesús. De este modo, el perjuro está prohibido porque la intención de Dios es que los seres humanos sean veraces con sus semejantes (Driver 1978, 80).

2.2 La verdad como evaluación de los valores

Como lo vimos en el capítulo anterior, relatar la historia de cómo sucedieron los hechos contribuye al esclarecimiento de la verdad. Así mismo vimos que las Comisiones estudiaron la historia del contexto violento en cada país, identificando en cada período señales de deterioro moral que iba recrudeciendo la violencia. Esto va en la misma dirección con lo que dice Yoder (1997, 35) en cuanto a que estudiar la historia

provee una vía para chequear los valores en una sociedad con la participación del discernimiento cristiano. Las razones de tal afirmación son las siguientes:

1. El respeto por la verdad fuera de uno mismo.
2. El perdón, como virtud específicamente cristiana, posibilitaría ver que aún el aparente villano en conflictos históricos está sujeto a cometer no solamente su falta, sino también a hacer algo bueno.
3. El arrepentimiento, otra de las virtudes cristianas, permite la aceptación de parte de uno mismo, o de la nación de uno, de la culpa por la que va equivocado en la historia.
4. La preocupación cristiana por la dignidad humana, en la forma concreta del prójimo, y no por instituciones o ideologías, inhabilita al cristiano a buscar el significado de la historia en valores personales y morales, siendo liberado de la tentación de interpretar primariamente la historia desde regímenes y entes soberanos.

2.3 La verdad como paradoja

Hay otros entendimientos de verdad que nos ayudan a comprender el significado de ella para el objeto de nuestra investigación. Tal es el caso de lo expuesto por Lederach en su libro *La imaginación moral* (2005). Él ve la verdad como una paradoja en el sentido que puede significar “lo contrario a la creencia común”. En otras palabras, la verdad va más allá de lo que es inicialmente percibido. Como paradoja, la verdad sostiene verdades contradictorias aparentemente en orden a localizar una gran verdad.

En tiempos de conflicto la verdad quiere sacar a la luz lo que realmente sucedió. La verdad se apoya en la transparencia, la honestidad y la claridad. Cuando se encuentra la verdad la gente es libre. Aunque hay una sola verdad ella puede ser experimentada de formas diferentes. Ella reside en cada persona. Aparece donde la búsqueda es genuina y auténtica y donde se respeta la voz del otro. Pero también se debe reconocer que la verdad puede ser manipulada y entonces allí desaparece (Lederach 1999, 55).

Dado lo anterior, el concepto de verdad que hemos encontrado en el anabautismo contemporáneo es un concepto que va unido al discernimiento moral comunitario, que como relato histórico permite evaluar los valores de una sociedad y se nos presenta como una paradoja ya que articula ideas y fuerzas aparentemente contradictorias, que

busca sacar a la luz lo que realmente pasó, pero que al final ayuda a que las personas se sientan libres.

3. La justicia

3.1 Definición bíblica de la justicia

La justicia no es moralismo al estilo de los Escribas y Fariseos (Mt 5:20). La justicia es sinónimo de paz y salvación, tal como lo mencionan los profetas (Is 51:5-8; 52:7). Tiene que ver con relaciones justas, rectas, sanas y armoniosas entre los seres humanos y de estos con Dios, donde hay disposición a servirse unos a otros, buscando el bien de los demás, buscando su salvación. Es un deseo profundo de aquellos que están en el límite de resistir, tal como lo expresa Mt 5:6 "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados" (Driver 1978, 57,58).

3.2 La justicia de Dios, la justificación y la nueva humanidad

Según Yoder (1985, 158-159) la justicia de Dios debe ser proclamada a todos y todas, tanto a judíos como a gentiles. Esa justicia consiste en que ambos, tanto los que estaban bajo la ley (judíos) como los que no (gentiles), dos tipos de gentes, pueden ser parte de la nueva comunidad de creyentes y estar reconciliados gracias a la obra de Cristo. Este misterio, que le fue declarado a Pablo, se expresa bien en Ef 2:11-16:

> En otro tiempo vosotros, los gentiles en cuanto a la carne...estabais sin Cristo, alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa...Pero ahora en Cristo Jesús vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades.

Este concepto de justicia está relacionado con el de justificación. Yoder (1985, 160) se apoya en Markus Barth (1971) para definir justificación. Tomando como referencia el texto de Ga 2:14 "Hemos creído en Cristo Jesús para ser justificados por la fe en Cristo y no por las obras de la ley, porque por las obras de la ley nadie será justificado", la justificación por la fe significa ser reconocido para la relación de vivir juntos cristianos judíos y gentiles en una comunidad. En otras palabras, justificación es

lo mismo que “hacer la paz” o “derribar la pared”, y se logra por medio de la muerte y resurrección de Jesucristo. De ésta manera, sólo cuando las personas que eran mutuamente hostiles vienen juntas ante Dios es que se hace presente una nueva humanidad. Por eso la justificación por la gracia deber ser entendida como “el encuentro en unión de esas personas”, lo que se define como un evento social (Yoder 1985, 161). Así mismo, la palabra “justificación” debe ser entendida como la acción de “poner las cosas en orden”, en lugar de definirla para referirse a un estado cuasi-legal. En este sentido justificación divina significa proclamar que Dios pone las cosas en orden, que su naturaleza es ser un Dios que restablece el orden (Yoder 1985, 163).

Por esa justificación en Cristo un mundo nuevo ha comenzado. Pero esa nueva creación de la que hace parte la persona, ahora que ha aceptado a Cristo, no consiste en una transformación de su esencia en su psicología o neurología, sino una transformación en su perspectiva del contexto. Lo anterior es ratificado por Pablo cuando mira al ser humano a la luz de una nueva creación que ha comenzado con Cristo, “las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas”, afirmación ésta que no se refiere a algo introspectivo o emocional sino a algo social e histórico (Yoder 1985, 162). Al hacer parte de esta nueva humanidad, entonces queda prohibido que alguien le quita la vida a otras personas (Yoder 1985, 165). En otras palabras, la justificación debe traducirse en el respeto a la vida de los demás.

3.3 La justicia y la comunidad del pacto

La justicia debe ser entendida en el contexto de la comunidad del pacto, donde las relaciones entre los seres humanos y Dios es directa y está basada en la gracia. Teniendo como referencia el pacto realizado, se espera que el pueblo responda con una práctica de la justicia, de misericordia y de humildad ante Dios (Mi 6:8). Esta justicia es distinta a las otras formas de justicia, y se encuentra establecida en el decálogo (Ex 19:4-6; 20:2) (Driver 1994, 219). Además, la autoridad del rey (Dt 17:14-20) se basaba en poner en vigencia la ley del pacto y de esta manera, instaurar la justicia (Driver 1994, 220).

3.4 La justicia y la salvación

Los actos justos de Dios están relacionados con sus actos de salvación y constituyen el fundamento de la justicia bíblica. Así por ejemplo, Mi 6:4-5 describe la justicia divina como liberación de Egipto, protección en el desierto y ocupación de Canaán. En el Nuevo Testamento la base de la justicia está en el hecho de la entrega del Hijo de Dios para la salvación de la humanidad (Driver 1994, 220). Por lo tanto, la respuesta del ser humano a esos actos de justicia debe ser la práctica de la justicia y de la misericordia, así como la humillación ante su Dios (Mi 6:8). Esto implica caminar con él en los actos de justicia, lo cual significa "liberación de la servidumbre por causa del endeudamiento, la justa y periódica redistribución de la propiedad, la preocupación por el bienestar de los débiles (de los pobres, huérfanos, viudas, extranjeros), la generosidad y la honestidad incondicional entre los hermanos" (Dt 15:1-11; 19:18-19; Hch 2:42-47; 4:32-35; Ef 4:25-29) (Driver 1994, 220-221). Esto quiere decir que no hay salvación si no hay justicia. Pero no se refiere a la justicia forense sino a la instauración de una nueva realidad concreta caracterizada por la presencia de la justicia divina (Driver 1994, 222).

3.5 La justicia y la restauración

La restauración del ofensor o victimario es prioritario dentro del pensamiento cristiano. El cristianismo relativiza el valor de sí mismo y la sobrevivencia así como que afirma la dignidad del enemigo u ofensor. En este sentido, el ofensor debe ser considerado como el prójimo, así como lo es la víctima. No se puede hacer distinción quién es más cercano y quién no. Esto no sería suficiente base ética para tomar decisiones en contra del victimario (Yoder 1992, 19-20). No debe condenarse a la persona que ha cometido la falta sino restaurarle con humildad (Mt 7:3-5). La reparación es consecuencia del perdón. Es inevitable en el anabautismo pensar en la reparación de la víctima sin pensar en la restauración del ofensor o victimario. Tomando como referencia varios pasajes del Nuevo Testamento (N.T.) (Mt 18:15-17; Ga 6:1-2; Lc 17:3), Driver (1978, 122) saca conclusiones que tienen que ver con la restauración de las personas:

1. El camino a la restauración es siempre personal y requiere un espíritu de mansedumbre. La reconciliación del hermano requiere la iniciativa de algún hermano que se preocupa por el otro.
2. Consecuentemente con la naturaleza comunitaria de la iglesia, toda la hermandad comparte la responsabilidad para la restauración del hermano. Es nuestra obligación fraternal que nos lleva a acercarnos al hermano en sus dificultades.
3. Consecuentemente con la naturaleza de la misión de Dios en el mundo, la restauración y la reconciliación del que ha ofendido son los únicos propósitos legítimos para el uso de la disciplina evangélica. Aunque haya otras preocupaciones, éstas serán siempre secundarias al interés fundamental en la experiencia del perdón y restauración del hermano.

La restauración se da sobre la base del amor al prójimo. El amor cristiano a los enemigos va más allá de los límites del humanismo decente. Este señala que cualquier persona respetable tratará a su prójimo como desea que la traten. Sin embargo, Jesús va más allá de esta superioridad moral. Para Jesús el enemigo viene a ser un objeto privilegiado de amor. En otros sistemas éticos el "prójimo" puede ser tratado como un objeto al que estamos obligados de dar amor. Pero Jesús hace que en el adversario pongamos a prueba si nuestro amor es derivado o no de Dios. Este entendimiento es contrario a lo que generalmente se ha asumido en cuanto a que Jesús simplemente replantea el mandato de la ley a "amar al prójimo como así mismo" (Lev 19:13; Mt 22:40; Mc 12:28). En lugar de esto, el nuevo mandamiento de Jesús era que los discípulos deberían amar como el amó. "Amen a su prójimo como a sí mismo" es el centro no de la enseñanza de Jesús, pero sí de la ley la cual él cumple y trasciende (Yoder 1992, 38). La respuesta al ataque del victimario no está basada en el deseo de heroísmo, confianza en sí mismo, piedad entusiasta o machismo. En lugar de ello, el llamado para responder a una amenaza [o una ofensa] es el amor sacrificial que está basado en una confesión: Jesús, quien da su vida en nuestras manos es el único y al mismo tiempo la revelación de esa humanidad verdadera, la cual es instrumento de Dios en el mundo (Yoder 1992, 42).

En un mundo que tiende al ecumenismo, donde todos habitamos la misma casa, *oikos*, es importante tener en cuenta la reflexión de Driver (1988, 64-83) sobre la disciplina en la congregación y aplicarla a nuestra realidad. Contrario a lo que se piensa,

la corrección, en este caso la restauración, de quien ha ofendido y causado daño a la comunidad, se hace necesaria para que se pueda dar la reconciliación. La disciplina tiene el propósito pastoral de recuperar, o restaurar, al hermano. En lugar de poner a la persona como escarnio de los demás, se le invita a que se arrepienta. La disciplina debe surgir de la preocupación por el ofensor de parte de quien ama, sobre la base del respeto hacia el pacto comunitario. Las ofensas deben ser tratadas entre los que conforman la comunidad, de ahí que el perdón de los pecados [las ofensas y los daños causados] se constituye en una realidad social que debe experimentarse en el seno de la comunidad (Driver 1988, 71-72).

Es importante tener en cuenta también que para el anabautismo la práctica de la disciplina congregacional es tanto personal como comunitaria, dependiendo de la situación. Personal en cuanto a que cada miembro tiene la responsabilidad de amonestar fraternalmente a su hermano con el fin que haya restauración, arrepentimiento y perdón. Comunitaria por cuanto es ejercida por la comunidad con el mismo propósito. Nosotros enfatizaremos en este concepto, dado que nos ubicamos en el contexto de comunidades nacionales donde los ofensores no son identificados en muchas oportunidades, sino que más bien son las instituciones, y porque la disciplina no es impuesta por un individuo sino por toda la comunidad.

Los anabautistas se basan en Mt 18:15-18 para su entendimiento y práctica de la disciplina comunitaria. Esto no significa que toda la comunidad participa en el evento de la disciplina para el infractor, pero sí quienes la representan. La finalidad es responder a la necesidad del ofensor, buscando su restauración, y no tanto de corregir algún agravio, aunque si se busca que el infractor tome conciencia del daño que ha causado (Driver 1988, 75).

Por otro lado, la comunidad [la congregación] que ejerce la disciplina goza de la autoridad otorgada por Jesús a la iglesia. Dicha autoridad consiste en perdonar los pecados a fin de restaurar a sus miembros (Mt 16:19; 18:18; 19; Jn 20:21). Lo anterior no quiere decir que no haya habido abusos de la práctica en las iglesias. Es por esa razón que se hace necesario reconocer los límites de esa autoridad teniendo en cuenta varios criterios. Uno de ellos es que, se requiere de la iluminación del Espíritu Santo (Jn 20:21-23), lo cual se evidencia en el discernimiento de quienes deben decidir si se le restaura a la persona o si se le prohíbe algo (Mt 18:19). El otro criterio consiste en que

esa autoridad está condicionada por la confesión del señorío de Cristo en la iglesia (Mt 16:19). Esto último significa que "por ser la iglesia una comunidad donde se confiesa y se obedece a Jesús como Señor, tiene autoridad para restaurar a los ofensores y comunicarles palabras de perdón y reconciliación" (Driver 1988, 77-78).

Es importante acotar que la disciplina en la comunidad y el discernimiento comunitario son temas que van de la mano en el anabautismo. La disciplina sin el discernimiento de la comunidad es una disciplina "mecánica y legalista, como si se tratara de aplicar las leyes a rajatabla, con todo el rigor y severidad". De la misma manera, el discernimiento moral, pero sin buscar la restauración y el perdón de la persona, se puede convertir en algo meramente académico. Para este ejercicio la comunidad debe tener en cuenta las Escrituras, y su interpretación iluminada por el Espíritu, como fuente de autoridad (Driver 1988, 80).

Hemos visto que para el anabautismo la definición de justicia está basada en la Biblia y se relaciona con los conceptos de paz y salvación, en el contexto de relaciones rectas, sanas y armoniosas entre las personas. Este concepto de justicia es diferente al concepto forense, en tanto que está relacionado con el de justificación en Cristo, donde se hace posible una nueva humanidad basada en relaciones de equidad y que tiene como marco de referencia la comunidad del pacto basado en la gracia de Dios. De la misma manera, para el anabautismo, no hay salvación si no hay justicia. Andar en la salvación significa caminar en actos de justicia que producen liberación de la servidumbre, redistribución de la propiedad, y el cuidado de viudas y huérfanos. Y, sobre la base del amor al enemigo, como evidencia del seguimiento a Cristo, la justicia tiene que ver con la práctica de la restauración centrada en el ofensor.

4. El arrepentimiento y la conversión

4.1 Definición de arrepentimiento y conversión

El significado bíblico de arrepentimiento es "dar vuelta" y está unido al perdón (Driver 1991, 119). Sin embargo, los conceptos de arrepentimiento y conversión parecen estar unidos en uno solo: arrepentimiento. "Arrepentimiento", *metanoia*, significa "cambio de mente". Ese cambio de mentalidad o de pensamiento involucra prácticas sociales, "frutos dignos de arrepentimiento". Es un cambio que involucra

dimensiones personales y sociales, las cuales son inseparables la una de la otra. Arrepentirse no consiste en sentirse mal pero sí consiste en pensar de manera diferente. Por eso, si alguien se arrepiente, si alguien cambia para seguir a Jesús en una nueva vida, entonces encontrará sentido para su vida y compañerismo, se liberará de la ansiedad y la culpa y tendrá una buena conciencia, redireccionará la voluntad para vivir en un mundo nuevo y diferente (Yoder 1977, 17, 31, 38), se reorientará de manera radical hacia la vida y hacia una transformación de valores que chocan con los valores que orientan al mundo presente (Driver 1978, 54,60).

4.2 La conversión y los procesos de cambio

Siguiendo esta línea de pensamiento, es decir, entender el arrepentimiento y la conversión como un cambio, Lederach (2003, 19), hablando de la transformación del conflicto, menciona la necesidad de procesos de cambio, lo cual constituye el componente transformacional y la base de cómo el conflicto puede moverse de ser destructivo a ser constructivo. En otras palabras, la conversión, el cambio, tendría que reflejarse en asumir un camino constructivo en el conflicto. Asimismo dice Lederach (2003, 20-21,22) que los patrones o modelos que crean injusticias deben ser dirigidos y cambiados a lo relacional y lo estructural. Siendo así, los procesos de cambio [conversión] incrementan la justicia y reducen la violencia.

De manera más concreta, para trasformar el conflicto a algo constructivo se requiere de cambios en las siguientes categorías: personal, relacional, estructural y cultural. A nivel personal tiene que ver con minimizar los efectos destructivos del conflicto social y maximizar su potencial para crecimiento personal como ser humano en lo físico, emocional y espiritual. A nivel relacional, los cambios consisten en minimizar el pobre funcionamiento de la comunicación y maximizar el entendimiento mutuo. A nivel estructural los cambios consisten en promover el desarrollo de estructuras que reúnan las necesidades humanas básicas (justicia sustantiva) mientras maximiza el involucramiento de la gente en decisiones que la afecta (justicia procesal). A nivel cultural los cambios consisten en identificar los patrones culturales que contribuyen a que se den expresiones violentas de conflictos (Lederach 2003, 23-27).

4.3 El arrepentimiento, la conversión y la revolución

El arrepentimiento y la conversión van de la mano con el concepto de "revolución original" de Yoder (1977, 27-28) la cual comienza con el llamamiento de Abraham de salir de Caldea, la capital religiosa del mundo conocido de aquella época, para ir a lo desconocido. Esa decisión implicaba un cambio de vida, no sólo por cambio geográfico, o por cambio de cultura o de religión, sino por la creación de una comunidad distinta con sus propios valores y su forma coherente de vivirlos. Los sociólogos lo llamarían comunidad intencional. Esa revolución iniciada en Abraham se continuó en Jesús y en la iglesia.

Podríamos decir entonces que los conceptos de arrepentimiento y conversión tienen que ver con una revolución para quienes están dispuestos a experimentar una nueva vida expresada en relaciones comunitarias de igualdad.

4.4 El camino hacia el arrepentimiento y la conversión

Pero, ¿cómo hacer práctico ese arrepentimiento (y esa conversión)? En palabras de Yoder (1985, 79) "¿de qué manera somos llamados a un arrepentimiento ético, es decir, a una reforma de los esquemas de pensamiento que subyacen a la elección moral?". Yoder dice que la respuesta se encuentra en por lo menos cinco lineamientos:

1. Elegir a Jesús como el Jesús de la historia, y no como el Jesús del dogma, porque en él la soberanía de Dios se ha hecho historia humana.
2. Elegir el jubileo como la institución que tendrá un "impacto preciso, practicable y limitado", como una revisión periódica que permite nuevos comienzos.
3. Elegir el reino de Dios como un orden social y no un orden oculto. Como una obediencia concreta vivida en perdón y arrepentimiento. Esto es lo que posibilita el nuevo orden "en que la gracia y la justicia van unidas", un orden que permanece.
4. El accionar político de Jesús es pertinente ya que su alternativa política era amenazadora para quienes estaban en el poder, porque veía que la "definición de polis, de lo social, del hombre en su integridad como ser social, estaba pervertida".
5. La noción de persona que Jesús proclama está integrada a la novedad social de la "comunidad restauradora". No tanto en la perspectiva de un "maestro individualista"

o de “personalismo radical”, ya que sería extraño al contexto semítico de Jesús mismo (Yoder 1985, 79-84).

Concluimos en este apartado que el anabautismo no separa los términos arrepentimiento y conversión, lo que se traduce como un cambio de mente y de proceder. Este concepto está unido a los procesos de cambio necesarios para pasar del conflicto destructivo y violento, al conflicto constructivo, a la paz y la reconciliación. Así mismo, el camino para el arrepentimiento y la conversión está marcado al escoger a Jesús y seguirlo dentro de una comunidad que es restauradora, la comunidad de discípulos, así como en sus acciones políticas que tienen como base el jubileo.

5. El perdón

Perdón es lo opuesto a condenación (Driver 1978, 121). Haciendo referencia al discipulado, Yoder (1985, 87) resalta que el discípulo debe perdonar como Dios ha perdonado, recordando los textos que dicen: “sed benignos unos con otros, misericordiosos, perdonándoos unos a otros, como Dios también os perdonó a vosotros en Cristo” (Ef 4:32). “Tengan paciencia unos con otros, y perdónense si alguno tiene una queja contra otro. Así como el Señor los perdonó, perdonen también ustedes” (Col 3:13).

5.1 El perdón y la misericordia

El perdón y la misericordia están relacionados entre sí. Ser misericordiosos significa, por un lado, perdonar ofensas (Mt 9:13, 12:7; 18:33; 23:23) y, por otro lado, hacerle bien a toda persona necesitada (Mt 9:27; 20:30,31; 15:22). De la misma manera, esa relación se expresa en que tanto la misericordia como el perdón tienen implicaciones para quienes los practican, es decir, el que practica misericordia alcanza misericordia, el que practica perdón recibe perdón (Mt 6:12; 6:14; 18:35; Mc 11:25; Ef 4:32; Col 3:13). Además, en el mutuo perdón de las ofensas también aparecen las obras de misericordia que ayudan a la sanidad y al bienestar de las personas (Driver 1978 58,59).

El camino hacia la reconciliación requiere de la misericordia. La misericordia viene a jugar un papel importante en el proceso de la reconciliación ya que se preocupa por las personas y sus relaciones. La misericordia tiene que ver con aceptación,

compasión y apoyo [al ofensor para su restauración], pues ella conoce la fragilidad de la condición humana. La misericordia nos plantea la pregunta ¿quién es perfecto? Ella posibilita un nuevo inicio en las relaciones (Lederach 1999, 56).

5.2 El perdón, la impunidad y la amnistía

Para que se de la reconciliación se requiere establecer y reconocer el error, quién lo cometió y quiénes sufrieron a causa de él. Las relaciones no se pueden restablecer si no se hace lo anterior. De ahí que la salud del tejido social empieza con el reconocimiento público de los errores del pasado. Si no se sigue este proceso, entonces la misericordia puede tomar la forma de amnistía política y de impunidad (Lederach 1999, 68).

La amnistía es ofrecida con el fin de animar a los culpables a que confiesen sus crímenes, basado en el mensaje de la gracia, tal como sucedió en Sudáfrica "si ustedes son sinceros y nos dicen lo que ustedes y otros hicieron, ustedes no serán procesados o castigados" (Lederach 1999, 68). Sin embargo, este no es el único modelo de amnistía. Hay otros procesos nacionales donde la amnistía es concedida después de hacer el proceso [contra los responsables de los crímenes] como fue el caso de Argentina donde parte de la negociación consistió en que hubiera amnistía pero sin impunidad (Lederach 1999, 68).

> El propósito de la amnistía, la energía y el enfoque de la misericordia es moverse más allá del ciclo del odio, la recriminación y la venganza. La paz es frágil. El pasado debe ser reconocido, pero la vida del presente demanda que iniciemos de nuevo. Cualquiera que sea el estilo operativo, los programas de amnistía dentro de una estructura de una paz comunitaria negociada son dirigidas a dar a los individuos, los grupos y la sociedad un nuevo inicio. La amnistía al menos tiene la función práctica de evitar la renovación de la violencia. El principal objetivo se enfoca en el presente: proveer un nuevo inicio como la meta mínima, y la sanidad como la meta máxima (Lederach 1999, 68-69).

5.3 El perdón y el jubileo

Yoder (1985, 51) nos aclara el sentido del perdón a través del Padre Nuestro al explicar que la frase "perdónanos nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que [quienes] nos han ofendido" no traduce de manera correcta la palabra *opheilema* del texto griego, ya que ésta se refiere a una deuda monetaria. Por lo tanto el

sentido del texto manifiesta la preocupación de Jesús no tanto por el perdón de las ofensas sino por el perdón de las deudas. Sin embargo, Driver (1978, 104-105) expresa que, a pesar de esto, Jesús no deja por fuera este sentido del perdón de las ofensas, que después se puso en el evangelio con la palabra *paraptoma,* que significa "transgresión", "ofensa". Esta explicación está en el contexto del jubileo, por eso, no es posible el jubileo, el año de reposo, sin el perdón, no sólo de las deudas sino de las transgresiones.

Habiendo hecho la anterior salvedad sobre el perdón de las deudas y de las ofensas, es importante rescatar otro elemento que menciona Yoder (1985, 53) relacionado con el perdón y el jubileo, la *aphesis*, "la gracia de Dios", que es dada a todos quienes han practicado la gracia. "La *aphesis* de Dios hacia vosotros es vana si no practicáis la *aphesis* hacia vuestros hermanos". Esto se puede observar claramente en la parábola del "siervo malvado" donde el texto es enfático en decir que "no hay gracia para el que no practica la gracia", o mejor aún "no hay jubileo divino para aquellos que se niegan a aplicarlo en la tierra".

Aplicando el perdón a quienes han padecido la violencia con daños irreparables, es indudable que estos textos nos hablan más en el contexto de deudas económicas que afectaban a los pobres, quienes después de un tiempo y no poder pagarlas, tenían que ir a la cárcel. Sin embargo, tratando de rescatar un concepto útil para situaciones conflictivas, es indudable que hay textos que nos ayudarían. Por ejemplo, los textos de Mt 5:40 y 5: 25-26 traducidos por Yoder (1985, 55)

> No esperes caer en manos de la corte para reembolsar tu deuda. Si tu acreedor quiere llevarte ante el juez por medio del *prosboul* y quitarte la túnica (que guarda como garantía de la deuda que no has podido todavía pagarle) déjale (otra vez el verbo *aphiemi*) también la capa. ... Ponte de acuerdo con tu adversario pronto, entre tanto que estás con él en el camino, no sea que el adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas echado en la cárcel. De cierto te digo que no saldrás de allí, hasta que pagues el último cuadrante.

Driver (2000, 69) hace una relación entre la situación actual de endeudamiento de América Latina y el perdón de las deudas como expresión de jubileo al decir que

> En América Latina, "los milagros económicos" del nuevo desarrollismo capitalista nos están demostrando que no lo son en realidad. Habrá nuevos ricos, que serán los menos, y cada día más pobres, me temo. Nuestras sufridas economías endeudadas están pidiendo a gritos un nuevo jubileo de perdón de deudas para la salvación de los sectores oprimidos sobre los cuales descansa su terrible costo social. Mientras tanto, ¿no habrá formas de economía comunitaria que podamos emplear en nuestros contextos eclesiales, que también puedan

> apuntar hacia medidas para subsanar los males de la sociedad en general? Más de una vez, la iglesia en sus intentos de fidelidad al evangelio, ha provisto modelos sociales para la sociedad.

Hemos visto que el concepto y práctica anabautista del perdón tiene fundamento bíblico y se relaciona con los conceptos de misericordia y jubileo. De esta forma, el anabautismo entiende que el perdón no consiste en pasar por alto la ofensa pero, al mismo tiempo, que requiere de misericordia como una expresión no sólo de perdonar las ofensas sino también de hacer el bien al necesitado y como la que posibilita un nuevo inicio en las relaciones. Al tener presente las situaciones prácticas de conflictos contemporáneos, el anabautismo reconoce la importancia de la amnistía sin impunidad con el propósito de posibilitar un nuevo inicio para las personas, los grupos y la sociedad. Finalmente, el anabautismo amplía el concepto del perdón dentro del contexto de la práctica del jubileo bíblico, entendiéndolo no sólo en relación con las deudas económicas sino también con las ofensas.

6. La reparación

Debemos mencionar primero que todo que el tema de la reparación a la víctima no abunda en el anabautismo contemporáneo como los otros temas relacionados con la reconciliación que hemos visto antes y que veremos después. Esto se debe en parte a que, desde nuestra perspectiva, el énfasis de la restauración fraternal está puesto en el ofensor, así como a que su teología es una teología sacrificial. Sin embargo, eso no quiere decir que no sea considerada como algo importante dentro de un proceso de reconciliación. Siendo así, podemos rescatar que en contextos de guerra quienes serían los objetos de esas reparaciones serían las víctimas, quienes hacen parte de la población civil, y no quienes perpetran los ataques, ni quienes dan las órdenes para ellos. Es la población civil quien más sufre los daños y consecuencias de las guerras (Yoder 1992, 20).

Tomando como referencia la disciplina dentro de la comunidad de creyentes basada en Mt 18:15-20 y que consiste en tres pasos: el llamado de atención a solas, el que se hace en presencia de testigos y el que se hace con toda la comunidad, lo que se espera es que el ofensor se restaure, así como que se arrepienta y restaure de acuerdo a la ofensa [o el daño] causada (Driver 1988, 74). Asimismo, se espera que el ofensor [o el victimario] tome consciencia de su ofensa [o daño causado] y tome la iniciativa de

acercarse a quien ha ofendido [o causado el daño] (Driver 1988, 75). Debe ser el deber de toda la comunidad, y no sólo del ofensor buscar la reparación del ofendido, así como buscar la restauración del ofensor. En otras palabras la restauración es comunitaria en el sentido anabautista (Driver 1988, 76).

La reparación surge como una tarea de la verdad, la cual consiste en estar seguro que algo es hecho para reparar el daño causado, especialmente sobre las víctimas y los oprimidos. Nosotros debemos restaurar las relaciones, pero nunca lo haremos si no reconocemos que fuimos los primeros en romperla [al causar daño a otra persona] (Lederach 1999, 57).

Lederach (1999, 67) se identifica con Muller-Fahrenholz (1997) en el significado de la reparación. En este sentido la reparación también tiene que ver con la confesión motivada en cada individuo, mas no de forma presionada. Esa confesión debe ser dirigida hacia la persona o grupo ofendido. Cada ofensor confiesa [el daño causado] a la persona o grupo ofendido. Las confesiones surgen cuando los perpetradores [de los crímenes] reconocen que ellos cometieron un error. Tal reconocimiento en si mismo crea el deseo, la convicción y la actitud de arrepentimiento. La confesión es el mecanismo por el cual el perpetrador da a conocer su remordimiento y pesar por lo que hizo. Sobre esta base de la confesión, como parte de la reparación, Lederach (1999, 67) critica el proceso de confesión pública como parte del trabajo de las Comisiones de la Verdad ya que, según él, la motivación a confesar no sale de dentro del ofensor, sino más bien como resultado de una presión pública. De esta manera no se evidencia una actitud interna del ofensor para remediar la acción y tampoco de arrepentimiento.

Como nos damos cuenta, el tema de la reparación de la víctima dentro del anabautismo contemporáneo representado por Yoder, Driver y Lederach no es tratado ampliamente. A pesar de lo anterior podemos reconocer que a quienes se identifica como victimas de los conflictos armados es a la población civil y no a quienes la ejecutan o dan las órdenes. Así mismo es claro que el anabautismo busca, dentro de su proceso disciplinario fraternal, la restauración de la víctima, la cual incluye que el ofensor-victimario adquiera consciencia del daño causado y la necesidad de restaurar a quien lo causó. La reparación, sin embargo, se hace evidente a partir del reconocimiento, de parte del ofensor-victimario, del daño causado y de haber roto la relación, así como la confesión a quien se la causó.

7. La paz

7.1 Definición de paz

Debemos diferenciar el significado bíblico de paz de otros conceptos. “Paz” proviene del término hebreo *shalom* que significa “bienestar integral, o salud plena en el sentido más amplio, material al igual que espiritual”. El concepto encierra el conjunto de relaciones sanas tanto entre las personas así como de éstas con Dios. Para los hebreos “paz no era meramente la ausencia de conflicto armado, sino la presencia de condiciones que conducen al bienestar de un pueblo en todas sus relaciones sociales y espirituales”. No es tranquilidad espiritual o mental sino que tiene que ver con relaciones de armonía entre Dios y su pueblo así como relaciones de justicia y concordia dentro de éste. Cuando había desigualdad de oportunidades, injusticias y opresión, tanto social como económica, no había *shalom* (Driver 1978, 60-61, 1997, 26-27).

Sin embargo, la paz no es estática sino que es un proceso, una dinámica, en la cual la justicia puede conseguirse sin violencia. Es la ausencia de condiciones o circunstancias no deseadas (guerras, marginación, hambre, etc.) pero también la presencia de condiciones y circunstancias deseadas (Lederach 1984, 31). Es más que una construcción post acuerdo. La paz es un concepto que integra, genera y sostiene el pleno orden de etapas y abordajes necesarios para transformar el conflicto, llevando a relaciones y resultados pacíficos y sostenibles. Lo anterior requiere de una variedad de actividades y funciones que siguen a los acuerdos de paz formales. La paz, entonces, es un proceso social dinámico, es un proceso de construcción donde se requiere de recursos económicos y materiales, así como de planeación, coordinación del trabajo, poner bases, un trabajo de acabado y mantenimiento continuo (Lederach 2004, 20).

7.2 La paz mesiánica

> Acontecerá en lo postrero de los tiempos, que será confirmado el monte de la casa de Jehová como cabeza de los montes, y será exaltado sobre los collados, y correrán a él todas las naciones. Y vendrán muchos pueblos y dirán: venid, subamos al monte de Jehová, a la casa del Dios de Jacob; y nos enseñará sus caminos, y caminaremos por sus sendas. Porque de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová. Y juzgará entre las naciones, y reprenderá a muchos pueblos; y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces;

> no alzará espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra (Is 2:2-4 RV).
>
> Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado (Mi 4:4 RV).
>
> Y Jehová será rey sobre toda la tierra. En aquel día Jehová será uno, y uno su nombre (Zac 14:9 RV).
>
> Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un sólo y nuevo hombre, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades (Ef 2:14-16 RV).

Siguiendo a Yoder (1982, 2-12) y Driver (1994, 245-251) veremos algunas claves para entender qué es la era de la paz mesiánica, teniendo como referencia los textos anteriores:

7.2.1 La paz como conversión económica

En primer lugar, según la visión del profeta Isaías, la paz mesiánica demanda conversión económica. Convertir las espadas en herramientas de trabajo significa la reorientación del desarrollo tecnológico. Es poner los recursos económicos y tecnológicos al servicio de la humanidad.

7.2.2 La paz como renuncia incondicional a la guerra

Así mismo, la paz es renuncia incondicional a la guerra como un medio para resolver los conflictos tanto interpersonales como internacionales. "Las naciones deben depender de Dios quien actúa como árbitro en sus diferencias". La superación de los conflictos bélicos será consecuencia de la acción del "siervo que traerá justicia en la tierra" (Is 42:1-4).

7.2.3 La paz como renovación económica

Según la visión de Miqueas, la paz demanda una renovación económica. Todos y todas tendrán acceso al trabajo de manera productiva, aclarando que no es un sistema capitalista ni centralizado, sino más bien como "algo radicalmente nuevo y distinto, fundado en las prescripciones sabáticas y jubilares" (Lv 25; Dt 15). Es una economía jubilar.

7.2.4 La paz como liberación del temor

Miqueas hace referencia a la experiencia de una existencia humana transformada desde sus bases económicas y sociales. No es algo únicamente psicológico o espiritual. A las anteriores claves leídas en los textos de Isaías, Miqueas y Zacarías hay que agregar que el reinado de Dios es paz, justicia y salvación (Driver 1994, 247).

7.2.5 La paz como un nuevo orden social

La paz mesiánica es un evento social. La paz que Jesús trajo no es una paz espiritual (aunque también tiene valor) sino que tiene que ver con una realidad social. En la paz de Jesús los seres humanos se encuentran (Ef 2:14-15). Una vez hombres y mujeres estén reconciliados unos con otros, se da la reconciliación de todos ellos con Dios (Ef 2: 14-16). En otras palabras, estar en la comunidad mesiánica significaba experimentar la realidad de la paz (*shalom*) de Dios (Driver 1994, 250-251).

7.3 La paz como misterio

En *The moral imagination* Lederach (2005, 164) dice que a pesar que en contextos de conflictos violentos la gente tiene expresiones optimistas en cuanto a que la violencia parará, debe reconocerse que las acciones que se llevan a acabo para construir la paz son un misterio, ya que se camina hacia algo que no es familiar, algo desconocido, como ir hacia "lo sagrado". Lederach basa la anterior afirmación en relatos como el que sigue

> En nuestro contexto de más de treinta años los problemas de violencia, temor y división son conocidos. ¡El misterio es la paz! La gente esta aterrorizada de la paz. Ella es al mismo tiempo emocionante y de temer. Este es el misterio. La paz pide mucho de usted. La paz pide a usted compartir la memoria. Ella le pide a usted compartir espacio, territorio, lugares específicos concretos. Ella le pide a usted compartir un futuro. Y todo esto se le pidió a usted hacerlo con y en presencia de su enemigo. La paz es Misterio. Ella está caminando dentro de lo desconocido (Cejka and Bamat 2003, 265 en Lederach 2005, 165).

7.4 La paz como vocación

Trabajar por la paz es una vocación. Esa vocación es definida como la voz que uno escucha diciéndole a su propia vida quién es. Sin embargo, para escuchar esa voz se requiere tiempo para escucharnos a nosotros mismos, así como invertimos tiempo escuchando a otros. La vocación entonces debe ser entendida como una voz que nos

habla a nosotros y que para ser entendida requiere que vayamos más allá de lo que es visible y audible, de lo que tiene ritmo, movimiento, y sentimiento (Lederach 2005, 165, 166). Unido con este concepto de la vocación por la paz, está el del riesgo. No va a ser posible encontrarnos con el enemigo sin entender el misterio del riesgo y de la vocación (Lederach 2005, 169).

7.5 Educación para la paz

"La educación para la paz debe enfocarse como política y parte del proceso de concientización, como un proceso para concientizar cómo actuar y cómo cambiar las relaciones sociales que crean la violencia", así como "adquirir la habilidad moral para eliminar los obstáculos sociales que piden la propia realización potencial" (Lederach 1984, 41). Debe ser algo diferente de lo que comúnmente se enseña en las escuelas. Tiene que ver con expresar contenidos por medio de una estructura diferente, que va con el estilo de vida del educador, que refleja su enseñanza (Lederach 1984, 41-42).

7.6 Las implicaciones del trabajo por la paz

El trabajo por la paz tiene costos para quienes están inmersos en los conflictos violentos, a tal punto de poner en riesgo sus vidas y la de los suyos, tal como lo expresa Lederach en *From the ground up* sobre su propia experiencia de trabajo en Centroamérica

> Una segunda mayor área de aprendizaje y crecimiento que emergió desde la experiencia en Nicaragua estaba relacionada con el impacto de la violencia en nuestra vida personal y familiar... Para mi esto involucró amenazas de violencia contra mi familia; amenazas de muerte contra mi personalmente; palizas físicas, detenciones e interrogaciones; y acusaciones que iban desde cargos de tráfico de droga a espía de los sandinistas, en un lado, o ser "perro de la CIA", en el otro. (2000, 50).

Esto significa entrar dentro de lo desconocido sin garantía de éxito o de seguridad. El riesgo es un misterio, es algo que no puede ser controlado (Lederach 2005, 39).

7.7 Construcción de paz transformativa

La construcción de una paz transformativa involucra, según Lederach (2000, 55), varias ideas claves:

1. Las relaciones son lo central. Así como el conflicto se da porque hay relaciones, de la misma manera sucede con la reconciliación. Es decir, ni el conflicto ni la reconciliación se dan fuera de las relaciones. Pero esas relaciones deben ser relaciones de interdependencia. De ahí que la reconciliación se dará si se crean espacios donde se puedan reconstruir las relaciones.
2. La interdependencia requiere un entendimiento y comprensión de la complejidad de las relaciones para la transformación de conflictos y construcción de la paz.
3. La expectativa de vida enfatiza la meta de la sustentabilidad de la paz y la reconciliación en conflictos prolongados. Eso implica considerar la situación presente mientras que al mismo tiempo se crea el espacio para articular una visión de lo que se desea. Para ello se requiere de herramientas de contextualización y empoderamiento y de una infraestructura para la paz que haga posible la transformación.

7.8 Mediación, negociación y procesos de paz

Reconociendo que los conflictos son algo natural, la mediación surge como un mecanismo para enfrentarlos de manera constructiva, no deshumanizante, que permita la reconciliación entre las personas, los grupos y los pueblos. Aunque no hay un sólo método de mediación, debe reconocerse que todos ellos apuntan a la terminación de las diferencias o por lo menos a la transformación del conflicto en una vía constructiva. En su libro *Enredos pleitos y problemas* Lederach (1992) basado en su experiencia en Centroamérica, presenta una guía para mediar en conflictos comunitarios y personales. La mediación, sin embargo, debe darse desde adentro del contexto donde se da el conflicto ya que

> Es un error pensar que una mediación de afuera va a resolver el conflicto interno. Lo que sostendrá el conflicto será lo que tiene raíces en el contexto. Así como sucede en la agricultura, cuando una planta sólo prospera en un clima y un terreno apropiados, de igual modo, los procesos de cambio tienen que enraizarse en los suelos, las culturas y los procesos naturales del contexto. Y en todo contexto existen recursos (Lederach 2003, 61).

Además, dentro de la mediación están los procesos de negociación, muy comunes en los conflictos armados y que requiere de los siguientes principios:

1. La globalidad, la cual permite mirar más allá de lo que estamos haciendo y el espacio en el que nos movemos. Es necesario entender que la mesa [de negociación] es sólo uno de los espacios.
2. La interdependencia, es decir, entender que no hay ningún nivel [ni alto, ni medio, ni bajo de liderazgo] que pueda desarrollar y sostener la paz por sí solo. Tarde o temprano necesitará de los demás niveles. Y por lo tanto, hay que pensar en los demás espacios y cómo articularlos.
3. La infraestructura de apoyo para los cambios. Esto significa, en parte, pensar en la red que apoye los cambios que se van dando. Un acuerdo de paz casi nunca funcionará sin una infraestructura que apoye los cambios acordados.
4. La accesibilidad, la cual señala la importancia de involucrar una diversidad de espacios, personas y conceptualizaciones, o sea, pensar estratégicamente, yendo más allá de la coyuntura para ampliar los procesos y respuestas que contribuyan a la transformación del conflicto en la construcción de la paz.
5. La sostenibilidad, según la cual los recursos para sostener los cambios tienen que venir desde adentro. Nótese que la mayoría de los conflictos armados son internos (grupos armados desde adentro), pero internacionalizados (Lederach 2003, 60-61).

7.9 Marco para la construcción de la paz

Siguiendo a Lederach (2004, 23-106) un marco conceptual para la construcción de la paz, y de hecho, para la transformación del conflicto, requiere de: tratar los problemas estructurales, el proceso del conflicto como dinámicas sociales, el papel de las relaciones, los recursos, y las infraestructuras para la coordinación.

7.9.1 Estructura: lentes para una visión amplia

Por medio de un triángulo se analiza la estructura social de las poblaciones afectadas en los conflictos armados representadas por sus líderes. En la parte más alta del triángulo se ubican el liderazgo de nivel superior, en la mitad los de nivel medio y en la base los líderes de la base. Cada uno de estos niveles de liderazgo presentan características que llevan a proponer maneras de abordar el trabajo de construcción de la paz de manera específica en cada nivel. Es decir, las estrategias usadas en cada nivel son distintas de los otros niveles. Lo que Lederach destaca en esta estructura de liderazgo es el papel que pueden desempeñar los del nivel medio, dado que ellos se constituyen en un puente entre el liderazgo de nivel alto y el de base. Así mismo, dentro del análisis estructural, Lederach, se identifica con Maire Dugan (1994) en la propuesta del paradigma anidado de enfoques del conflicto, donde el conflicto es identificado

dentro del problema coyuntural, el cual a su vez está contenido dentro de una relación, ésta a su vez dentro de un subsistema y todo dentro de un sistema. La anterior estructura permite mirar el contexto más amplio de los problemas sistémicos, aunque sin dejar de lado el trabajo en los subsistemas.

7.9.2 El proceso: dinámica y progresión del conflicto

Las propuestas de construcción de la paz deben ir dentro de un marco de referencia que entiende el conflicto como una progresión. Debemos recordar que el conflicto no es algo estático sino que es expresivo, dinámico y dialéctico. Cambia continuamente por la interacción humana. De la misma manera que en el punto anterior, este análisis del proceso permitirá abordajes específicos para cada momento del conflicto. Así por ejemplo, Lederach retoma la matriz de Curle (1971) donde se muestra que cuando el conflicto es latente es importante la educación como concientización. Cuando el conflicto es abierto la confrontación y la negociación son importantes, lo cual permite llegar a acuerdos de paz, que debe ser sostenible, aunque en algunos conflictos se convierte en un círculo vicioso de confrontación y negociación. Otra manera de concebir la construcción de paz analizando el proceso es por medio de otro paradigma anidado relacionando el marco temporal y los tipos de actividades de construcción de paz. De esta manera la intervención en la crisis a corto plazo es una respuesta a los problemas urgentes e inmediatos, así como a largo plazo es el resultado deseado. Entre el de corto plazo y el de largo plazo está la perspectiva intermedia.

7.9.3 La construcción de relaciones

Es lo que llama Lederach la reconciliación, la cual ampliaremos en el apartado correspondiente. Es una dimensión propiamente humana en la construcción de la paz. Esto tiene que ver, en primer lugar con la relación, la cual es la base del conflicto y también es la solución a largo plazo. En segundo lugar con el encuentro, no sólo de personas sino también de varias corrientes de actividades y altamente interdependientes, por ejemplo, tratar el pasado pero a la vez enfocarse hacia el futuro deseado que es un futuro compartido. Y en tercer lugar, debe buscarse más allá de lo corriente de las tradiciones, del discurso y de las modalidades operacionales de la política internacional, es decir debe haber innovación.

7.9.4 Recursos: haciendo que la paz sea posible

Los recursos son necesarios para ayudar a iniciar y sostener procesos de construcción de la paz. Cuando se habla de recursos estos tiene que ver no solamente con apoyo financiero y material sino con lo cultural. Los recursos culturales son recursos autóctonos para construir la paz y que se encuentran en cada contexto tales como el arte, la música y otras expresiones culturales. Ellos tienen que ver con gente local quien se constituye en recurso y no tanto en beneficiaria. Esto está relacionado con los actores de nivel intermedio que, como dijimos anteriormente, son claves en tender puentes entre los niveles altos y las bases.

7.9.5 Coordinación: puntos de contacto

Los paradigmas para la construcción de la paz que hemos visto -estructura, proceso, relaciones, y recursos- requieren de un vínculo y de una coordinación para cada faceta que representan. Esta coordinación no es un control centralizado sino más bien una identificación de iniciativas de construcción de paz así como un seguimiento a las mismas, articulando las actividades y orientando el proceso global teniendo en cuenta los recursos socio-económicos y socio-culturales con el fin de lograr la reconciliación.

En este apartado podemos concluir que el concepto de paz para el anabautismo contemporáneo tiene una fuerte fundamentación bíblica, es bastante amplio y contiene elementos prácticos y realistas en sociedades en conflictos violentos y, sobre todo, prolongados. Para el anabautismo el concepto de paz es entendido como *shalom*, como expresión de bienestar integral, así como un proceso dinámico. Por otro lado, el anabautismo entiende la paz mesiánica en términos de conversión económica, renuncia incondicional a la guerra, renovación económica, liberación del temor y como un nuevo orden social. Así mismo, la paz también es entendida por el anabautismo como un misterio, una vocación y un riesgo para la vida de quienes la buscan, además, debe ser enseñada con un estilo de vida coherente con el contenido de esa enseñanza. El deseo sin embargo, es que esa paz traiga transformación en las relaciones, lo cual tiene que ver con relaciones de interdependencia y la articulación de una visión del futuro deseado para no quedarse en la situación presente no deseada. De ahí que un mecanismo para buscar la transformación de los conflictos de manera no violenta es la mediación,

la cual debe surgir del mismo contexto en donde se da el conflicto. Finalmente, un marco para la construcción de la paz requiere de un análisis de la estructura social y de liderazgo, así como del proceso o dinámica del conflicto, de la construcción de relaciones, de recursos tanto socio-económicos como socio-culturales y de coordinación que articule lo anterior y le de seguimiento.

8. La reconciliación

8.1 Definición de reconciliación

Reconciliar significa “traer nuevamente a los seres humanos a reunión: está implícita la restauración de relaciones que han sido perturbadas”. Los pasajes del N.T. hacen referencia a la restauración de las relaciones rotas no sólo entre los seres humanos sino entre éstos y Dios (Driver 1994, 199).

8.2 La obra de Cristo y la reconciliación

Para los anabautistas la reconciliación es fruto de la obra de Cristo, del sacrificio en la cruz. Pero, ¿cómo entender el sacrificio de Cristo en un mundo donde hay tantos sacrificios de vidas humanas? Al respecto, Driver (1994, 161) identifica al menos dos corrientes teológicas sobre el tema. Una tiene que ver con darle validez universal al sacrificio en todo tiempo y lugar concibiéndolo como algo exclusivamente religioso o teológico. Otros, en cambio, consideran que este concepto no tiene aplicación para el mundo occidental actual. El problema de este entendimiento es que se tiende a dividir las leyes en civiles y religiosas, lo que no va con el entendimiento bíblico. Lo que se encuentra allí es que es imposible separar estas dos categorías: política y piedad, justicia y liturgia, economía y culto. Es decir no se puede separar lo religioso de lo secular. Lo que sí debe quedar claro es que el sacrificio de Cristo trasciende ese entendimiento, sobre todo al mirar textos como el de 1 Jn 4:10 que dice que Dios entregó a su propio hijo “en sacrificio expiatorio por nuestros pecados”, haciéndonos entender que ya no son necesarios más sacrificios, porque éste sacrificio, el de Cristo, es único y definitivo, “que pone fin a cualquier otro sacrificio” (Driver 1994, 163).

Por otro lado, el sacrificio de Cristo no puede ser entendido como propiciatorio, porque el propósito de la obra de Cristo es la reconciliación de todos los grupos humanos que se encuentran divididos (Ef 2:11-22). Por eso la obra de Cristo permite la

creación de una nueva humanidad, la que después es reconciliada con Dios. Es experimentar una realidad totalmente nueva y distinta. Además el sacrificio de Cristo debe ser entendido, más bien, como un acto de "intercesión en favor de las personas, grupos, causas y condiciones hostiles". Dicha intercesión no consistía solamente en palabras sino en su vida misma, la cual llega a su clímax con la entrega del mismo intercesor (He 12:24) (Driver 1994, 255-256).

Pero, la obra de Cristo para la reconciliación del mundo tuvo una característica especial; siguió el camino del siervo sufriente [de Isaías] en lugar del camino de los señores violentos, del amor hasta la muerte en lugar de una justicia respaldada por el poder. La fidelidad de Jesús a este camino, incluyendo el principio de amor al enemigo, fue lo que le costó la efectividad; seguir ese camino lo llevó a abandonar todas las "manijas" de la historia (Yoder 1985, 171).

> Es la cruz y no la espada, el sufrimiento y no la fuerza bruta, lo que determina el significado de la historia. La clave de la obediencia del pueblo de Dios no es su efectividad sino en su paciencia (Ap 13:10). El triunfo del bien está asegurado no por la fuerza que viene en ayuda del bien –que es por supuesto la justificación del uso de la violencia y otras clases de poder, en todo conflicto humano; el triunfo del bien, aunque está asegurado, lo está por el poder de la resurrección y no debido a algún cálculo de causa y efecto, ni por la fuerza moral superior de los "buenos". La relación entre la obediencia del pueblo de Dios y el triunfo de la causa de Dios no es una relación de causa y efecto, sino de cruz y resurrección (Yoder 1985, 170).

8.3 La reconciliación y el cambio de orden o transformación

Driver (1988, 169-170) trae al presente este aspecto del anabautismo del siglo XVI. En medio de las situaciones de injusticia y de violencia que vivían las sociedades de aquella época, causada por el sistema feudal europeo, una salida era lograr los cambios espirituales individuales más que de la transformación de las estructuras sociales, porque, según este entendimiento, cambiando las personas se cambia la estructura social. Sin embargo, esta postura no produjo resultados de cambio social. Por otro lado, la derrota de los campesinos, tratando de buscar por la fuerza la transformación social, trajo como consecuencia el emerger de comunidades clandestinas y voluntarias con la visión de la justicia social que había sido de inspiración al movimiento campesino. Estas comunidades iniciaron la implementación de un nuevo orden de cosas. Se dio entonces la incorporación de personas, totalmente

renovadas, en estructuras radicalmente revolucionarias, llegando a ser consideradas subversivas a las instituciones constantinianas. Es un orden nuevo y distinto que desplazará el orden caduco, como promesa del reino venidero.

Haciendo referencia a personas en América Latina que han luchado por la transformación social de una manera no violenta Driver menciona que al hojear

> un libro en francés con el título *la sangre de los justos*...encontré las historias de mujeres y hombres de América Latina, desde Chile, en el cono sur, hasta México, en el norte; monjitas y maestras, sacerdotes y pastores, evangélicos y católicos, eruditos y campesinos, artistas y artesanos, religiosos y políticos. El elemento común en estas historias era que todos habían intentado, en forma no violenta, trabajar por una transformación social. Habían muerto por su fidelidad a sus convicciones cristianas durante los años turbulentos que hemos pasado en estas tierras (Driver 2000, 25).

La reconciliación, entonces, tiene que ver con un cambio de orden o transformación. Los términos griegos usados en el Nuevo Testamento para “reconciliar” o “reconciliación” significan “alterar”, “cambiar” e “intercambiar” (Büchsel 1964 en Driver 1994, 200). La voz activa del verbo “reconciliar” siempre está relacionada con Dios, mientras que la forma pasiva esta relacionada con la humanidad (Büchsel 1964 en Driver 1994, 201). De ahí que Dios reconcilia, pero no es reconciliado ni se reconcilia consigo mismo, ni con nosotros ni con el mundo. En otras palabras, Dios es el sujeto de la reconciliación (*apokatalláso* de Ef 2:16 y Col 1:22), mientras que los seres humanos y el resto de la creación constituyen el objeto de la misma. En la reconciliación siempre la iniciativa es de Dios. De otro lado, el término *katallássein* significa “transformación” o “renovación” sustancial de las relaciones entre Dios y los seres humanos lo que implica un cambio radical en la situación humana (Driver 1994, 202).

En 2 Co 5:17-18 encontramos que reconciliación se relaciona con una nueva creación, lo cual significa una nueva realidad social de “un nuevo pueblo en el marco del nuevo orden de Dios”. La reconciliación debe ser vista entonces no tanto como un cambio interior o un “mejoramiento de la situación legal delante de Dios” sino como una transformación del orden en el contexto en que viven las personas, sin dejar de lado las experiencias particulares (Büchsel 1964 en Driver 1994, 202). “Es natural sentir que la liberación de Cristo llega a toda clase de esclavitud y querer actuar de acuerdo con este cambio radical”. Si embargo, ese cambio no debe ser impuesto de manera violenta,

si es que seguimos a Cristo, porque lo que expresamos es que estamos bajo un nuevo orden que permite vivir el presente de manera renovada (Yoder 1985, 136).

Este nuevo orden es posible a través de un liderazgo diferente a lo que se da en el mundo. En la comunidad cristiana el liderazgo no debe hacer uso de la coerción, la cual sí es aplicada por el estado o la iglesia constantiniana. El liderazgo de servicio y la confesión voluntaria son los distintivos de la comunidad fundada por Jesús así como de la doctrina de la iglesia del N.T. Solamente dentro de esta clase de comunidad el amor fraternal actualmente es posible (Yoder 1985, 39-40).

8.4 Reconciliación y justificación

Siguiendo a Driver (1994, 203-206), las palabras justificación y reconciliación son conceptos paralelos y ninguno de ellos expresa una eliminación de la culpa. Sólo por la obra de Cristo es que podemos ser "totalmente renovados, en el marco de una nueva creación de Dios". Sin embargo, la reconciliación es una realidad social presente y concreta (la comunidad reconciliada) donde los seres humanos impulsados por el amor de Dios se aman unos a otros. Lo anterior no quiere decir que los seres humanos tienen una participación pasiva en el proceso de la reconciliación. Más bien son activos en cuanto a que, a pesar de la motivación de Dios, ellos son responsables de la reconciliación, tal como lo expresa Pablo hablando a los corintios "reconciliaos con Dios"(2 Co 5:20), así como "...y [Dios] nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación" (2 Co 5:18-19). Además, relacionada con la obra de Cristo, la reconciliación no se queda siendo una acción del pasado, en la cruz, sino que, por el contrario, es algo permanente manifestado en la respuesta libre y voluntaria a este ministerio. Esto es, animar a las personas a ser entes activos en el proceso de la reconciliación.

8.5 Reconciliación, nueva creación y nueva humanidad

Del mismo modo, Driver (1994, 206-211) expone que el cambio de orden o transformación, se da en el marco de una nueva creación y, de hecho, en una nueva humanidad. La reconciliación, entonces, tiene que ver con una nueva creación donde se supera el egocentrismo (2 Co 5:15), que es una forma de idolatría, en cuanto a las relaciones interpersonales se refiere, ya que por medio de ella no es posible evidenciar

el amor de Dios. De ahí que, como nos invita Ro 5:10-11, las personas requerimos de un cambio radical. Ese cambio radical, que lleva a la reconciliación, está basado en el arrepentimiento y la conversión para volver a Dios, pero también para volver a vivir las relaciones de la comunidad del pacto la cual está caracterizada por la práctica de la justicia, donde somos puestos nuevamente en el orden recto y donde se experimenta la salvación "el justo, fiel y obediente al Padre, aún hasta el punto de morir en manos de los enemigos de Dios, entrega su vida por los injustos, para que nosotros seamos puestos en el orden justo y seamos hechos justos". A lo que esa acción debe llevar es a la restauración de relaciones de paz y amistad, o de reconciliación, en el marco de la comunidad del pacto divino. Esa comunidad también se caracteriza por hablar la verdad, ya que "somos miembros los unos de los otros" (Ef 4:25), "trabajar para poder compartir con el que padece necesidad (Ef 4:28), edificarse mutuamente (Ef 4:29), ser benignos el uno con el otro y perdonarse recíprocamente, como Dios nos perdona en Cristo (Ef 4:32)". En definitiva las prácticas comunitarias deben reflejar los valores del reino de Dios, de la "nueva creación de Dios". Por eso, la reconciliación tiene implicaciones más allá de eliminar la culpa individual. Tiene que ver con hacer la paz (Ef 2:14-17; Col 1:20; Ro 5:1), forjar una nueva creación (2 Co 5:17), crear una nueva humanidad (Ef 2:10, 15).

Sin embargo, el hecho de que se produzca una reconciliación entre dos pueblos no quiere decir que se de un tercer pueblo con uniformidad. Más bien lo que se da es que ésta nueva humanidad es auténticamente revolucionaria en cuanto está creada para ser una realidad social diferente, donde se ama y se perdona del mismo modo en que Dios lo ha hecho en Cristo (Ef 4:32-5:2) (Driver 1994, 258). De esta manera, los pueblos, al ser reconciliados, son "liberados de todo nacionalismo, orgullo religioso e individualismo, y son elevados a un nuevo tipo de comportamiento social". Así, ningún grupo humano puede experimentar la paz, la salvación y la vida sin tener en cuenta al otro "si es que han de ser salvos en absoluto" (Barth 1974, 311 en Driver 1994, 258).

8.6 Reconciliación y cosmos

La obra de Cristo no sólo tiene alcances personales y sociales sino cósmicos. La salvación cósmica se relaciona con la muerte reconciliadora de Cristo (Ro 8:18-25; Ef 1:9-10; Fil 2:5-11; Col 1:13-20; 1 Pe 3:13 y Ap 21:1-5). Este entendimiento tiene su

base en el A.T. (Is 11:6-10; Am 9:13-14; Os 2:23-24; Is 2:4; Mi 4:3-4; Zac 9:10), en otras palabras es una paz que se extiende a toda la creación (Driver 1994, 263-264). La creación no sólo será escenario de la reconciliación entre los seres humanos, ella misma participará de la salvación (Driver 1994, 267).

Según Ef 1 en Cristo se evidencia la intención divina para el universo. No sólo por medio de Cristo las personas logran paz consigo mismas, con otras personas y con Dios, sino que también habrá paz para el cosmos. Y la proclamación de esta tarea de reconciliación no sólo terrenal sino cósmica ha sido dada a la iglesia (Driver 1994, 267). De igual manera en Col 1 se expresa esta intención divina mencionando que en Cristo se restaurará el universo a la armonía en que fue creado, así como que la acción reconciliadora de Cristo es cósmica, incluyendo el ámbito físico de la materia, de los seres espirituales y también el orden social, tanto las cosas que están en la tierra como las que están en los cielos, constituyen el objeto de la misión pacificadora de Cristo (Driver 1994, 269-271).

8.7 Estado, testimonio cristiano y reconciliación

En este apartado seguiremos a Yoder (1997). Tal como lo muestran Romanos 13 y 1ª Pedro 2, el Estado es instrumento de Dios para mantener el orden en la sociedad.

> Varios de los términos en Romanos 13 son derivados de la raíz *taxis*, "orden". El mandato en el verso 1 puede ser traducido "deje a cada alma estar subordinada a las autoridades ordenadas". Así mismo es significativo hablar de un "orden de la providencia" donde Cristo reina sobre la desobediencia de la humanidad, a través de los "poderes", incluyendo el Estado, lado a lado con el "orden de redención" donde Cristo es la norma en y a través de la obediencia de sus discípulos (12).

A pesar del dominio visible de los "poderes" en el mundo, el triunfo de Cristo [en la cruz] ha garantizado que el significado último de la historia no será encontrado en los imperios, ni en el desarrollo de culturas orgullosas, sino en el llamado del "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa" que es la iglesia de Cristo. Por su parte, la función del Estado en mantener una sociedad ordenada es en consecuencia una parte del plan divino para la evangelización del mundo (13).

A pesar de ser instrumento de orden, el Estado también puede amenazar el bienestar de sus ciudadanos. Es por esto que los reclamos más profundos al Estado, y su manejo social y económico, tienen que ver con sus efectos sobre el bienestar de nuestro

prójimo. A pesar de que el concepto de bienestar humano es distinto de lo que es el señorío de Cristo no necesariamente está en oposición con éste. Jesús enseñó a amar al prójimo, lo cual no concierne sólo a las víctimas de la injusticia gubernamental sino a los gobernantes mismos. El amor hacia los gobernantes debe reflejarse en la preocupación por ellos cuando le causan sufrimiento a otros. Ellos están necesitados, como cualquier otra persona, de respeto, estimación, reconocimiento personal; ellos necesitan ser invitados a descubrir, más allá de sus fronteras, un camino más excelente, mas humano, tanto para los ciudadanos como para si mismos (14).

Para algunas iglesias de tradición pacifista cualquier involucramiento dentro de aparatos estatales es reprensible para cualquier cristiano; para otras esto se aplicaría estrictamente en cuanto a la función militar. Esta última posición, sin embargo, hace que el problema siga siendo el mismo porque, sea que ejerzan o no la función militar, siguen teniendo mayor o menor responsabilidad en el aparato político-militar. Para estas personas la confesión de fe en Cristo Jesús no es razón para confrontarlos. En este caso, como en otros, el deber cristiano hacia el "hermano errado" es claro, "ustedes que son espirituales restáurenle con una actitud humilde. Pero cuídese cada uno porque también puede ser tentado. Ayúdense unos a otros a llevar sus cargas." (Ga 6:1) (15).

Por otro lado, el Estado es el que promueve la guerra cuando prefiere escoger el nacionalismo en lugar del pueblo y ponerse por encima de otros. El nacionalismo peca contra el primero de los dos mandamientos de la tabla de la ley, pensando que una civilización o nación dada es la portadora del significado de la historia (16).

Así mismo, el Estado puede ser guiado por un gobierno democrático. Sin embargo eso no garantiza que sea la manera más convincente, tanto histórica como teológica, para gobernar. Eso se debe a que quienes gobiernan ejercen el poder sobre otras personas buscando su propio beneficio personal, sin desconocer que también lo hacen con propósitos menos egoístas. Aunque la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno esto no cambia el hecho que en las sociedades algunas personas hacen uso de la violencia y otras no (26). De ahí que, en el momento de elecciones, la abstención sería un testimonio contra políticos corruptos, y sería más responsable que un voto sin convicción o sin información o por razones personales o sentimentales (28). A pesar que el Estado es un instrumento para el orden,

> nunca tiene una autorización plena para usar la violencia. El uso de la fuerza debe ser limitada a la función policial, guiada por un proceso judicial, sujeto a una regulación legislativa reconocida... Solamente el absoluto mínimo de violencia es sin embargo en cualquier vía excusable. El Estado no tiene autorización general para usar la espada independientemente de su comisión a sostener la violencia al mínimo (36-37).

Siendo así, la crítica social cristiana siempre llamará a la eliminación de abusos visibles específicos. Lo que los cristianos piden al Estado no es la eliminación total de todos los males, pero una posible eliminación de los males identificables y particularmente ofensivos (38). Además, debemos retar al mundo a tomar el paso de la rectitud del amor.

> Nosotros podemos observar la demostración simbólica de este punto en el hecho que la anarquía es solamente una palabra, una invención gramatical, un concepto imaginario. No hay tal cosa como anarquía. Hay formas variadas de gobierno, desde la tiranía a la democracia constitucional; hay varios grados de centralización de poder, desde el imperio mundial a través de una nación hasta la tribu independiente. Hasta pueden existir gobiernos a través de la interacción de poderes rivales como en una guerra de guerrillas o donde el hampa es muy organizada. Pueden ser variados en la efectividad de control, desde total reglamentación a un poder débil escasamente habilitado para perseguir por lo menos a criminales. La autoridad puede ser delegada o tomada, puede ser ejercida sabiamente o estúpidamente, eficientemente o torpemente, a la vista de todos o encubierta. Pero siempre hay autoridad, y donde ella parece funcionar muy poco para el bienestar y estabilidad de la sociedad, la razón nunca es que la crítica que viene del amor cristiano ha sido demasiado efectiva (Yoder 1997, 39-40).

Por su parte Driver (1988, 159-161) presenta una variedad de opciones que podrían tomar los cristianos de hoy al relacionarse con el Estado, destacando dos para los que se consideran pacifistas. Una es la dualista y consiste en que los cristianos auténticos renuncian al uso de la fuerza coercitiva mientras que “la violencia necesaria para sostener al gobierno civil sería ejercida en la sociedad por los que no son plenamente cristianos: por los cristianos infieles, o por los paganos”. La otra consiste en que “los cristianos pacifistas renuncien al empleo de la fuerza coercitiva, sin ser por eso dualistas en todos los aspectos de la vida política”. Más bien lo que haría la iglesia es invitar al resto de los ciudadanos y al gobierno mismo a ser menos violentos y más humanos (1988, 159-161). De esta manera, debe entenderse la función del Estado como mantenedor del orden pero no como un agente reconciliador y que no usa la violencia.

8.8 Pacifismo y reconciliación

Es evidente que toda la ética y teología anabautista presentada hasta el momento es pacifista, sin embargo, es importante aclarar de manera más precisa en qué consiste ese pacifismo que tiene que ver con la reconciliación. Para tal efecto seguiremos a Yoder (1985).

No se trata de un pacifismo por ahorro de dinero. Ni de seguir el camino menos peligroso, ni una estrategia de imponer la voluntad de unos sobre otros. Tampoco se trata de una manera para ejercer una coerción que sería difícil de resistir. Se trata, más bien, de una renuncia a la violencia, dado que ésta "viola" la dignidad de las personas. Es la disposición de renunciar a nuestros fines legítimos cuando éstos no se pueden conseguir por medios legítimos. En esta dirección el pacifismo consiste en participar de la cruz de Cristo que se convierte en la victoria final del Cordero. Cualquier otro enfoque pacifista tendrá sentido tanto para pacifistas como para no pacifistas. Pero el anterior encuentra sentido para los cristianos que siguen el camino de la no violencia de Cristo (175, 176). Además, tampoco se puede afirmar que la no violencia siempre logra los mismos cambios que promete la guerra. Más bien lo que se debe entender es que el pacifismo toma su base teológica del carácter de Dios y de la obra de Jesucristo, donde el vínculo entre obediencia y eficacia última ha sido roto debido a que el triunfo de Dios viene a través de la resurrección y no a través de la eficacia del poder o de la supervivencia asegurada (177).

> Las raíces de la mentalidad de las cruzadas no son "seculares", en el sentido moderno, ni tienen origen en las costumbres de las religiones paganas. Constituyen una deformación de la fe bíblica. Debido a que la iglesia lleva la responsabilidad de haber contribuido a esa mentalidad de los hombres [las personas] que hacen la guerra, un testimonio cristiano pacifista debe ser teológico, y sobre todo, dirigido a la iglesia (177-178).

Siguiendo a Yoder (1997, 30-33) podemos observar la tensión del pacifismo con el punto de vista dualista [que contempla una ética para el cristiano y otra para el estado]. La tradición puritana ha tendido a insistir en un simple modelo ético aplicado a todos las personas y en todas las situaciones. Dentro de esa misma tradición puritana el pacifismo tradicional liberal ha argüido que, ya que la guerra es un error, ésta no debería tener lugar. Procediendo directamente de la incompatibilidad de la guerra con el Sermón del Monte, el pacifismo se ha encontrado en sí mismo inhabilitado para

formular demandas y modelos que los gobernantes podrían reconocer como posibilidades reales. Los pacifistas dicen que los modelos son los del Sermón del Monte y que el Estado debería obedecer el Sermón del Monte. Los dualistas en cambio dicen que, a causa del pecado, debe haber otros modelos, diferentes de los que se aplican a los cristianos y que esos modelos pueden ser encontrados en otra parte distinta al evangelio.

Para Yoder (1997, 33), la acción violenta del Estado (Ro 13:4) y la no resistencia del cristiano (Ro 12:9) son vías del actuar de Dios en el mundo. Estos dos aspectos del trabajo de Dios no son distinguidos por haber creado Dios los dos reinos sino por la actual rebelión del ser humano. La diferencia entre la ética cristiana para cristianos y una ética cristiana para el Estado es, sin embargo, hecha por la dualidad no de reinos o niveles, sino de respuestas. Este pensamiento es diferente del pensamiento ético social del pasado, que ha tendido a moverse entre el relativismo y el concepto de ley natural que supone un orden ideal y que debería ser impuesto en nuestra sociedad.

En cuanto a las estrategias no violentas, Yoder (2001, 73,75) dice que en lugar de que las agencias internacionales incrementen sus recursos en el apoyo a programas de arbitraje y mediación, más bien deberían invertir en desarrollar estrategias no violentas para el tratamiento del conflicto social y el cambio social. Ejemplo de esto es el impacto social de Gandhi y King, lo que ha inspirado a:

1. Numerosos fenómenos espontáneos de no cooperación con la injusticia, lo cual ha logrado algunas veces el deseo de cambio social y algunas veces un testimonio más poderoso de martirio en lugar de usar armas de fuego.
2. Un creciente número de líderes, usando tácticas similares en sus más variadas circunstancias, como por ejemplo en el cambio de gobierno en Manila en febrero de 1986 y los cambios de gobierno en el este de Europa en la caída de 1989 y en Madagascar en 1991; algunas veces los recursos para la no violencia fueron pensados y otras veces fueron espontáneos.
3. Un creciente cuerpo de literatura de ciencia política proyectando las serias posibilidades de alcanzar sin violencia militar algunos de los objetivos... La no violencia no es una fórmula automática para el éxito, ni la guerra (Yoder 2001, 74).

Siguiendo esta idea, Yoder dice que la opción militar invierte bastante tiempo en entrenamiento y equipamiento de las fuerzas, así como inversión en liderazgo, escuelas y experiencias de aprendizaje con recursos procedentes del gobierno y alianzas extranjeras, e incluye la voluntad de perder y tomar vidas, de sacrificar otros valores

culturales, y la voluntad de dividir familias. En comparación con lo anterior, la opción no violenta, aunque significa que no trabajará para fines comparables como los militares, es hecha sin inversión de tiempo, sin creatividad, sin facilidades como las militares que llevan al sacrificio de vidas, y sin una proyección seria de costos (Yoder 2001, 79).

9 Reconciliación y poderes

Yoder (1985,94-95), hablando del discípulo y su participación en la muerte de Cristo, afirma que no debe haber dicotomía entre lo religioso y lo social, que la cruz de Jesús "fue un castigo político". De la misma manera los cristianos deberían sufrir por los efectos prácticos de su fe y por cuestionar la ética de los gobernantes. Sin embargo, el sufrimiento y la muerte de Jesús en la cruz debe ser vista como una victoria sobre los poderes de este mundo, tal como lo expresan algunos textos bíblicos:

> Y despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz (Col 2:15). Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, para los judíos ciertamente tropezadero, y para los gentiles locura; mas para los llamados, así judíos como griegos, Cristo poder de Dios y sabiduría de Dios (1 Co 1:22-24).

En el caso de tanto sufrimiento y muerte, de tantas víctimas de la violencia, ¿cómo no van a quedar exhibidos los poderes en su maldad? Como lo dice Yoder (1985, 99), es indudable que los mismos poderes que están en las estructuras de la sociedad y el estado son confrontados con su mismo mal. Para nadie es un secreto que las masacres, las torturas, las desapariciones, entre otros delitos, no quedan solo como una evidencia del mal, sino que el mal mismo es desenmascarado, es exhibido públicamente cuando se dan procesos de reconciliación. La cruz tiene entonces significado social "en relación con el enemigo y el poder". En la cruz "el servicio reemplaza al dominio, el perdón absorbe la hostilidad. Allí -y sólo allí- estamos obligados por el espíritu del N.T. a ser como Jesús".

La realidad de violencia, injusticia y opresión no puede verse con optimismo sino se le ve dentro del marco de la estructura y el poder (Yoder, 1985, 104), términos éstos que pasamos a explicar a continuación.

Hay una variedad de significados de la palabra estructura. Unas veces se refiere a "una red particular de personas y agencias capaces de tomar decisiones o ejercer

presión (estructura de poder)"; son personas conocidas o que pueden identificarse. Otras veces, "la estructura solo está presente en la mente de quien la está analizando", como por ejemplo, cuando el psicólogo y el arquitecto hablan de estructura lo entienden, cada uno, de manera diferente. Lo cierto del caso es que estas estructuras condicionan el fenómeno individual, tal como "la clase es mucho más que las personas individuales que la forman" o una religión es "mucho más que el conjunto de prácticas variadas". De manera similar la palabra "poder" apunta a un "tipo de capacidad para hacer que las cosas ocurran" (Yoder 1985, 103).

De acuerdo a este entendimiento, el ser humano se encuentra perdido en el mundo y sus estructuras y en la corriente de su desarrollo. De ahí que se haga importante su espera en la obra redentora de Dios, la obra de Cristo, la cual lo puede liberar de dichos poderes, no tanto porque son destruidos sino porque se quebranta su soberanía. La acción de Jesús estaba lejos de la rebeldía de los poderes, "el cual no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse" (Fil 2: 6). Por esa razón su muerte es la señal de una humanidad nueva, "que no es esclava de ningún poder, de ninguna ley o costumbre, de ninguna comunidad o institución, de ningún valor o teoría". Ni siquiera para salvar su vida se dejó esclavizar por los poderes. Y su muerte lo llevó a la victoria... "Por lo cual Dios también lo exaltó hasta lo sumo y le dio un nombre sobre todo nombre...y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor" (Fil2:9-11) (Yoder 1985, 109). En relación con la autoridad secular, Driver expresa que

> La tentación cristiana con que cristianos con conciencia social luchan es el tomar control de los centros de poder político a fin de emplear ese poder para lograr la transformación social deseada. (El que cristianos sinceros muchas veces hayan hecho mucho bien desde una plataforma de poder político, es indiscutible). Los anabautistas no fueron exentos a esta tentación, pero, en general, ésta no les fue, ni siquiera una posibilidad. Pero eso no evitó que reclamaran justicia social, no sólo para ellos, sino también para todos los que sufrían de injusticias. Pedían con valentía que las autoridades alentaran el bien y reprimieran el mal. Esta es, probablemente, nuestra situación actual también en América Latina. En la carta de Justapaz, ellos nos pidieron oración y nuestras cartas a las autoridades testimoniando solidaridad con los marginados y reclamando justicia para todos (2000,69).

8.10 Iglesia y reconciliación

Es evidente la importancia que alcanza la comunidad de creyentes, la iglesia, en todos los conceptos anabautistas, y de manera especial en la reconciliación. Aunque la

mención de la iglesia es permanente en los apartados anteriores nos parece importante ahora hacerlo de manera explícita, no sin antes mencionar que para el anabautismo contemporáneo, tal como lo muestra Yoder en los primeros cinco capítulos de *Jesús y la realidad política*, los conceptos de eclesiología, cristología, discipulado y escatología están relacionados íntimamente (Yoder 1985, 17-70).

8.10.1 Distinción entre iglesia y mundo

Hay una clara distinción entre la iglesia y el mundo por causa de la confesión [en Cristo]. Si no hay esta distinción no es posible hacer un llamado para que otras personas entren a ser parte de un nuevo cuerpo, distinto de las otras sociedades (Yoder 1994, 75). Por su parte, el mundo es una "mezcla de orden y rebelión" en la cual la buena creación de Dios está deformada. Yoder no niega la bondad del orden creado, pero él tiene una doctrina fuerte de su caída. Es el señorío de Cristo quien previene al mundo de descender dentro del caos (1994, 57).

Esta distinción se evidencia de igual forma en la ética. La ética cristiana es para los cristianos quienes disponen de los recursos del amor, arrepentimiento, disposición al sacrificio, y el recurso del poder del Espíritu Santo, dentro del soporte congregacional de la iglesia. En qué sentido la sociedad no cristiana debería amar, perdonar y, de otro modo, comportarse como cristiana, es una cuestión especulativa ya que los recursos espirituales para hacer tal comportamiento redimido una posibilidad real son escasos dentro de ella (Yoder 1997, 29).

Así mismo, la distinción se da en la función de la iglesia dentro del mundo. Dios ha escogido usar la iglesia para evangelizar dentro de su contexto. Con la iglesia, la venganza está subordinada al propósito redentor de mantener la paz para que todos los hombres [todas las personas] vengan al conocimiento de la verdad (1 Tim 2:4). Responder con violencia a la violencia y con venganza a la venganza, preferiblemente en las guerras internacionales, tal como Isaías 10 tuvo en mente, o relativamente en los procesos de la estructura estatal para mantener el orden y el poder judicial, tiene el propósito último de preservar la estructura de la comunidad humana como el contexto dentro del cual el trabajo de la iglesia puede ser llevado a cabo (Yoder 1997, 11).

Sin embargo, la distinción entre iglesia y mundo no siempre ha sido clara. Para Driver la visión anabautista de iglesia misional ha sido una de las víctimas del cambio

constantiniano, conduciendo a una visión de la sociedad entera como cristiana. En ese contexto hoy existe iglesia sin misión y misión sin iglesia, o en "el mejor de los casos tenemos iglesia con misión, pero raramente iglesia misional".

> Esto nos permite hasta el día de hoy, en el norte y en el sur, llevar a cabo misión al margen de nuestra vivencia eclesial. En estas tierras, autores de notorias injusticias sociales y abuso de los derechos humanos muchas veces han sido cristianos, mientras que sus víctimas también han sido cristianos. Padecemos la contradicción de albergar tanto a opresores como oprimidos en la misma iglesia. Y esto se produce en ámbitos protestantes al igual que católicos (2000, 22).

8.10.2 Iglesia como sociedad

La iglesia es en sí misma una sociedad. Su existencia, sus relaciones fraternales, las vías para tratar con sus diferencias y sus necesidades deberían ser, o son, la demostración de lo que el amor significa en las relaciones sociales. Sin embargo, esta demostración no se puede transferir a la sociedad no cristiana, porque la iglesia funciona solamente sobre la base del arrepentimiento y la fe (Yoder 1997, 17). El discernimiento de una comunidad cristiana puede igualmente proveer instructivo a una sociedad más amplia a través del ejemplo del sobrio realismo acerca de las tentaciones de poder y la persistencia del pecado en la vida de los justos. A pesar de sus creencias acerca de el poder del evangelio para vencer el pecado, los primeros cristianos y sus fieles sucesores en todas las edades han insistido en la necesidad de la amonestación fraternal y especialmente en la vigilancia ejercida por la congregación para juzgar la fidelidad de los líderes (Yoder 1997, 18).

Las decisiones en la iglesia son, o deberían ser, al menos la expresión de un consenso dentro de la congregación de creyentes. El Espíritu Santo está allí. La unidad de la congregación es la verdadera expresión de la guía del Espíritu en la vida normal de la iglesia. Analogías similares a esta vía congregacional de hacer decisiones pueden ser encontradas a través de la historia social y política desde la América colonial hasta la moderna, con el uso de métodos liberales de discusión en la educación y en las gerencias de negocios. Ello presupone la distribución de capacidades creativas y autoridad a través de los miembros del grupo en una vía que solamente las convicciones cristianas pueden explicar (Yoder 1997, 19). En esas decisiones, la iglesia cristiana, por razones claras de su convicción, refutará conformarse a los modelos de comportamiento

que prevalecen; uno relativamente claro y ejemplo extremo de esta clase de no conformidad es la objeción de conciencia al servicio militar. (Yoder 1997, 20).

8.10.3 La proclamación de la iglesia

La iglesia debe proclamar la obra de Cristo sobre los poderes (Yoder 1985, 111), "para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la iglesia a los principados y potestades en los lugares celestiales, conforme al propósito eterno que hizo en Cristo Jesús, nuestro Señor" (Ef 3:8-11). La iglesia debe anunciar a los poderes que Cristo ha reunido tanto a gentiles como a judíos en un solo cuerpo. En este sentido, la reconciliación o los procesos de reconciliación deben ser considerados como una manifestación de la obra de Cristo sobre los poderes. Además, por medio de la iglesia es posible una "nueva humanidad creada por la cruz y no por la espada"(Yoder 1985, 112) donde "se podrá resistir la injusticia social y la desintegración de la comunidad" y donde las advertencias a un estado tendrán significado "si surgen de una iglesia cuya vida interior es, en sí misma, la proclamación de la multiforme sabiduría de Dios, dirigida a las potestades en los lugares celestiales" (Berkhof 1962, 41).

En otras palabras, la estructura social primaria a través de la cual el evangelio puede cambiar otras estructuras, es la comunidad cristiana, donde los seres humanos se vuelven humildes y cambian su comportamiento por medio de relaciones sociales genuinas con otras personas que piden cuentas de su obediencia [a Cristo] (Yoder 1985, 116). En esa obediencia a Cristo, los discípulos no ejercen cierto tipo de poder y por eso más bien se niegan a colaborar con él para tomar posición a favor de los que son oprimidos por esos poderes. Su llamado es a "ser la conciencia , y también el siervo, dentro de la sociedad humana" (Yoder 1985, 117). Los poderes, entonces, han sido derrotados

> no por alguna suerte de malabarismo cósmico sino concretamente por la cruz; el impacto de la cruz sobre ellos no es el producto de palabras mágicas, ni el cumplimiento de un contrato legal que exigía el derramamiento de sangre inocente, sino la presencia soberana, dentro de las estructuras del orden creado, de Jesús, el demandante real, y de la iglesia, que es en sí misma una estructura y un poder dentro de la sociedad (Yoder 1985, 119).

8.10.4 El carácter ecuménico de iglesia

Este aspecto de la iglesia es expuesto en *The priestly kingdom*, donde Yoder reconoce que

> La visión de discipulado proyectado en esta colección está basada en la Escritura y la tradición reformada de la iglesia, y es pertinente hoy como un llamado para todos los cristianos creyentes.
>
> Estas páginas no describen una visión menonita. Ellas describen una base bíblica que llama a la fe, dirigido a mennonitas o zwinglianos, a luteranos o católicos a creyentes y no creyentes (1984, 8).

Yoder está profundamente preocupado por la necesidad de expresar la unidad cristiana, no con razones superficiales tales como buenas maneras o eficiencia sino a causa del imperativo cristológico. La unidad de la iglesia es necesaria para completar la misión de la iglesia. Así mismo, la renuencia a tomar el pecado de desunión seriamente es, en parte, una reacción a siglos de persecución y muerte cristianas cada uno contra otro en orden a forzar la unidad (1984, 291-292).

En su obra *Body politics*, Yoder (1991:1-61) presenta la sociología de una nueva sociedad basado en el carácter de la iglesia:

El primero es "atar y desatar" o amonestación fraterna, basado en Mt 18:15-18 donde hay una intención restaurativa y no punitiva. Es de anotar que los anticatólicos se niegan a aceptar que una persona pueda perdonar a otra en el nombre de Dios, pero eso es exactamente lo que se da en este texto.

El segundo es "partir el pan juntos". El nuevo pueblo es aquel donde hay una economía compartida, que es afirmada tanto simbólica como literalmente en la comida común, en la cual los pobres son privilegiados y donde las consideraciones de méritos y productividad están sujetas a la norma del servicio. Esto está conectado con el jubileo.

El tercero es "la práctica del bautismo". El bautismo inicia a una persona dentro de un nuevo pueblo. Yoder apunta que "se necesita un poco de imaginación para ver que afirmar la unidad de la humanidad es un mensaje, el cual, por su naturaleza, alcanza más allá que la membresía de la iglesia". Yoder afirma que la unidad cristiana es el verdadero internacionalismo y que el internacionalismo cristiano es la verdadera unidad. El bautismo es la señal que la era mesiánica ha empezado y que una nueva etapa de la historia del mundo ha iniciado, en la cual los status sexuales, rituales, étnicos y

económicos han sido relativizados. El bautismo significa arrepentimiento, confesión y comisión.

La cuarta práctica social es el ministerio universal o la llenura de Cristo (Ef 4:11-13). Esto consiste en un nuevo modo de relaciones de grupo, donde cada miembro tiene una función. Esto elimina la distinción de clero y laicos. El Espíritu de Dios guiará a la comunidad dentro de consenso si hay voluntad de diálogo, espera y confianza en el proceso.

Finalmente, las anteriores prácticas bíblicas pueden ser traducidas en términos no religiosos:

> La multiplicidad de dones es un modelo para el empoderamiento de la humildad y el fin de las jerarquías en procesos sociales. El diálogo bajo el Espíritu Santo es la base de la noción de democracia. El consejo de atar y desatar al momento de la ofensa es la base para la resolución de conflictos y crear conciencia. El bautismo promulga aceptación interétnica social, y el partimiento del pan celebra la economía solidaria (Yoder 1991, 72).

8.11 Cualidades prácticas en apoyar procesos de reconciliación

En este apartado seguiremos a Lederach (2001, 193-203) en la presentación de cinco cualidades prácticas requeridas para apoyar los procesos de reconciliación.

8.11.1 Reconciliación centrada en las relaciones

En un conflicto la relación, que es lo invisible, es lo que une las cosas. Es lo que crea energía, movimiento y da significado. La centralidad en las relaciones consiste en apuntar a lo invisible, es decir, no las técnicas y mecanismos para la resolución de conflictos, que es lo visible, sino más bien hacia las percepciones, entendimientos e interpretaciones, del propósito y del significado de una relación, cómo fue ella construida y cómo será reconstruida. Si la reconciliación está realmente centrada en las relaciones, entonces debe construirse por medio de la confianza. Sin embargo, la confianza se reconstruye lentamente. Un buen ejemplo es el de la experiencia del trabajo de conciliadores religiosos en Nicaragua donde “los antiguos jefes paramilitares, de manera silenciosa, se propusieron construir relaciones directas con sus contrapartes en la comunidad opuesta, lo cual sirvió para tender puentes de transformación a través de la comunidad” (Lederach 2001, 196).

2 Reconciliación como acompañamiento

La reconciliación es un lugar, un destino, una jornada, un camino. Las personas mismas deben involucrarse en esas jornadas y en esos caminos. El caso de Jacob, en la Biblia es un ejemplo. Allí se observa que ese camino empieza escuchando la voz de Dios "Yo estaré contigo", pero no que él [Dios] le vaya a preparar el camino. En otras palabras, Dios promete que acompañará, que estará con la persona, no más. Ese acompañamiento adquiere importancia al revisar la etimología de la palabra misma, del latín *com* y *pan*. La metáfora es la mesa y la comida. Dios acompaña donde se comparte el pan, donde se comparte una mesa común.

3 Reconciliación y humildad

La reconciliación y la humildad están conectadas. Así lo expresan las tres religiones Abrahámicas tal como la frase del profeta "hacer justicia, amar la misericordia y caminar humildemente con Dios". En otras palabras, el reto es crear el espacio para la reconciliación con humildad y no con orgullo o presunción.

Lo opuesto a humildad es la arrogancia. La arrogancia es una actitud de superioridad. Es creer que el conocimiento pleno y la verdad han sido alcanzadas. La arrogancia es mostrada cuando uno actúa como si no tuviera nada más que aprender.

La humildad está relacionada con la verdad. La búsqueda de la verdad es un continuo. La humildad sugiere la necesidad de aprender más, así como de acompañar el proceso pero estando enraizado en el contexto y con la gente. Requiere no imponer las ideas de uno en los procesos de reconciliación.

4 La reconciliación: restaurar el tejido social de la comunidad

La sanidad de relaciones rotas sólo puede darse en un proceso comunitario ya que las comunidades son los contextos en las cuales se dan las divisiones y la violencia. Es cierto que se requiere de la sanidad interpersonal de las relaciones pero también lo es que se requiere la sanidad de la comunidad. Para que se de se requiere de compromiso con la verdad, la justicia y la misericordia, tal como es analizado por el salmista [en el Salmo 85]. La restauración del tejido social de la comunidad requiere recordar lo que pasó y cómo pasó; es decir, de la verdad, la cual se enfoca en el pasado. También requiere de justicia, es decir, lo que puede ser hecho ahora para restablecer una relación

rota; tiene que ver con restaurar donde ha habido daño y enfocarse en el presente. Así mismo se requiere de misericordia y paz, pero éstas apuntan al futuro.

5 La reconciliación como un errante en un desierto

A través de la metáfora bíblica del desierto se entiende la reconciliación como un lugar de peregrinación y espera, como la geografía donde el ser humano se mueve entre el apuro de liberación y el arribo a la tierra prometida, pero a través de muchos años.

El desierto es el lugar para meditar, orar, para encontrarse con uno mismo. De ahí que el tiempo es importante en los procesos de reconciliación y no debe ser solamente una exigencia política, con un énfasis programático o el cumplimiento de acuerdos. El desierto tiene la connotación de conflictos prolongados que han afectado a comunidades enteras por décadas, o incluso por generaciones. En otras palabras la reconciliación requiere de una preparación personal y comunitaria, lo cual necesita tiempo. Así mismo requiere desarrollar mandatos a largo plazo (décadas) los cuales incluyen el acompañamiento y apoyo a la reconciliación.

Conclusión

Podemos concluir que el anabautismo contemporáneo tiene un entendimiento amplio de lo que es la reconciliación, basado no sólo en la teoría sino en la experiencia. De esta forma, el concepto de reconciliación es desarrollado a partir de la Biblia como la restauración de las relaciones rotas no sólo entre los seres humanos sino entre éstos y Dios, así como de la creación, por medio de la obra de Cristo en la cruz. Esa reconciliación, paralela a la justificación, se evidencia en un cambio de orden o transformación, el cual se da en el marco de una nueva creación y, de hecho, en una nueva humanidad donde se evidencia el amor de Dios en relaciones de justicia, verdad, paz, solidaridad, perdón, prácticas éstas que reflejan los valores del reino de Dios; de esta forma es una comunidad auténticamente revolucionaria.

Así mismo, el anabautismo hace una distinción entre el papel del Estado y el papel de la iglesia en el mundo. El anabautismo entiende que el Estado tiene autoridad para mantener el orden, pero no para usar la violencia contra sus ciudadanos, y que los cristianos deben seguir el camino de la no violencia de Cristo, cuya obra es entendida

como de despojo, exhibición y triunfo sobre los poderes en la cruz. De esta manera la cruz tiene significado social en relación con el enemigo y el poder, servicio en lugar de dominio, perdón en lugar de hostilidad; en otras palabras, es por la obra en la cruz que la reconciliación se hace posible.

Es de resaltar el carácter ecuménico del anabautismo contemporáneo como expresión del deseo de reconciliación, como un imperativo cristológico, entre todas las distintas confesiones de fe para superar las divisiones. Este entendimiento ecuménico lleva a plantear la posibilidad de aplicar una sociología de la iglesia a la sociedad secular en los aspectos de: la amonestación fraterna como una intención restaurativa y no punitiva, partir el pan como una economía compartida, el bautismo como señal de arrepentimiento, confesión y perdón, y el ministerio universal como el ejercicio de los dones, funciones y la toma decisiones por consenso. Finalmente, el anabautismo nos presenta cinco cualidades practicas necesarias para apoyar procesos de reconciliación: centralidad en las relaciones, acompañamiento, humildad, restauración del tejido social y preparación personal y comunitaria.

Como nos podemos dar cuenta, las líneas vectoras identificadas en los informes de las Comisiones de la Verdad de Perú, Guatemala y El Salvador para la reconciliación de las sociedades de los respectivos países, tienen su paralelo en los conceptos de fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, paz y reconciliación del anabautismo contemporáneo representado por Yoder, Driver y Lederach. En el siguiente capítulo haremos una comparación de dichas líneas vectoras identificadas en los informes de las Comisiones de la Verdad con sus paralelas en el anabautismo contemporáneo, lo cual nos servirá de base para hacer una propuesta ético- teológica para la reconciliación en sociedades divididas por conflictos de alta intensidad.

CAPÍTULO III

MARCO ÉTICCO-TEOLÓGICO PARA LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN EN SOCIEDADES DIVIDIDAS

En los anteriores capítulos hemos identificado, por un lado, las líneas vectoras de las Comisiones de la Verdad para la reconciliación de los respectivos países Perú, Guatemala y El Salvador: fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, paz y reconciliación, y, por otro lado, los mismos conceptos en la ética-teológica del anabautismo contemporáneo. Nos disponemos ahora, con base en una comparación de los anteriores conceptos, a presentar un marco ético-teológico para los procesos de reconciliación en sociedades divididas, no sin antes mencionar convergencias y divergencias generales entre los informes de las Comisiones y el anabautismo. Para nuestra propuesta de marco ético-teológico rescataremos los elementos que consideramos importantes para ser tenidos en cuenta en dichos procesos, pero también mencionaremos otros que están ausentes o necesitan mayor explicación, siempre buscando que sean instrumentos de liberación para sociedades divididas.

1. Convergencias generales entre los informes de las Comisiones y el anabautismo

En primer lugar los dos promueven y defienden la vida, la paz, la justicia, la verdad, la libertad, los derechos humanos y la reconciliación. Al mismo tiempo los dos rechazan la opresión, la exclusión, la marginación, la militarización y toda acción que vaya en contra de la dignidad humana arraigada en las estructuras del sistema y sus poderes. Como es lógico, los informes de las Comisiones de la Verdad están elaborados desde una perspectiva que no está centrada en la fe cristiana, aunque sí evidencia unos elementos ético-teológicos que tienen relación con la misma que promueve al Dios de la vida, la paz y la justicia, como lo dijimos en el primer capítulo. Por su parte, el anabautismo contemporáneo es eminentemente cristocéntrico en su ética y su teología,

lo cual, igualmente de manera lógica, se evidencia en su entendimiento y práctica de la reconciliación y los conceptos relacionados, todos con base bíblica.

En segundo lugar, los dos responden a contextos de violencia y post-guerra. Los informes de las Comisiones de la Verdad responden a un contexto específico de una sociedad post-guerra, diversa y heterogénea en su pensamiento, en lo social, lo económico, lo político y lo cultural, lo cual hace que la reconciliación sea concebida como un proceso complejo, que va desde lo individual y grupal a lo colectivo, y que entiende la importancia de la participación internacional en los respectivos procesos, buscando la creación de una nueva sociedad basada en un nuevo pacto social y político. Mientras tanto, el anabautismo contemporáneo, aunque trata de reinterpretar sus principios originados en el siglo XVI para el pasado siglo XX y el que estamos iniciando, por medio de las influencias del pensamiento ético-teológico occidental así como las experiencias de construcción de paz en diferentes partes del mundo y en especial en América Latina, elabora sus conceptos a partir del concepto de comunidad alternativa, y de manera especial de comunidad eclesial, donde se evidencia homogeneidad en su pensamiento y su ética del discipulado cristiano comprometido con la paz.

En tercer lugar, tanto los informes de las Comisiones de la Verdad de Perú, Guatemala y El Salvador como el anabautismo en sus inicios, y cuyas creencias sobre la paz continúan hasta hoy, elaboran sus propuestas no violentas a partir de una realidad que buscó a través de la violencia la transformación social con miras a lograr un sociedad con justicia e igualdad. Dicha estrategia, tanto en el contexto anabautista del siglo XVI como en los contextos de los países en estudio, fracasó, ya que en lugar de alcanzar sus objetivos más bien lo que produjo fue un aumento de la violencia, que trajo como consecuencia un sinnúmero de víctimas, la mayoría de ellas pobres y marginadas.

En cuarto lugar, tanto los informes de las Comisiones como el anabautismo contemporáneo, hacen referencia permanente al Estado y su aparato (policía, ejército, sistema judicial, etc.) a través de sus respectivos gobiernos. El Estado es identificado en los informes de las Comisiones como perpetrador directo de la mayoría de los hechos de violencia y violaciones de los derechos humanos. Por su parte, el anabautismo hace una distinción clara entre el Estado, como parte del mundo, y el cristiano; el Estado es considerado como incapaz de seguir un compromiso con la no violencia y la

reconciliación, y para lograrlo, necesitaría comprometerse con la ética de Cristo. A pesar de ésta posición inicial, el anabautismo contemporáneo es abierto a otras maneras de concebir la relación del cristiano con el Estado.

En quinto lugar, tanto los informes de las Comisiones de la Verdad como el anabautismo basan su propuesta en la no violencia. Las Comisiones en elementos sociales y políticos, entendiendo que los mismos fines de justicia e igualdad se pueden conseguir por medios diferentes a la violencia armada. Para el anabautismo, en cambio, la práctica de la no violencia obedece no tanto a los elementos sociales y políticos sino al seguimiento fiel a Jesucristo y su evangelio de paz, lo cual no necesariamente trae la consecución de los fines; más bien de lo que se trata es de un entendimiento teológico del pacifismo como sacrificial y escatológico.

En sexto lugar, la violencia es tomada como el punto de partida para la propuesta de cada uno. Debemos recordar que los informes de las Comisiones de la Verdad fueron elaborados a partir de un mandato que surgió en medio de la guerra, como parte de los acuerdos entre el gobierno y los grupos subversivos respectivos, excepción hecha en Perú. Por su lado, los postulados ético-teológicos del anabautismo surgen a partir de experimentar las crueldades de la violencia a que fueron sometidos sus seguidores en el siglo XVI por parte del Estado y de los otros cristianos, así como en el siglo XX de la participación activa en procesos de mediación y reconciliación en diferentes partes del mundo. Las dos propuestas consideran no sólo a la guerra sino a la violencia como enemigas de la paz, para los unos porque atenta contra la dignidad humana y para el otro porque es contrario a las enseñanzas y estilo de vida de Cristo.

2. La reconciliación como marco ético-teológico

2.1 Comparación del concepto entre las Comisiones y el anabautismo

Las convergencias y divergencias entre los informes de las Comisiones y el anabautismo contemporáneo se dan más por el énfasis social y político en el primero y teológico en el segundo, que por cuestiones de fondo. Debemos empezar diciendo que las dos definiciones presentadas convergen en reconocer la necesidad de los vínculos entre las personas, con la variante que para el anabautismo la reconciliación también tiene que ver con Dios y con la creación mediante la obra de Cristo en la cruz. A pesar

de esta diferencia, en el fondo las Comisiones reconocen que la reconciliación tiene que ver con la abolición de las discriminaciones sociales, económicas, políticas, raciales, culturales y de género, tal como lo enfatiza la teología anabautista al mencionar que por medio de la obra de Cristo se han abolido las mismas, tomando como referencia a Ef 2: 14-16. Por otro lado, para las Comisiones la reconciliación está centrada en las relaciones de la sociedad con el Estado y entre la sociedad misma, mientras que para el anabautismo el Estado viene a ser una institución que tiene su propia ética y por lo tanto no está obligado a seguir la ética cristiana, aunque sería lo preferible si es que se quiere tener un mundo con más justicia y paz.

En cierto sentido los dos están de acuerdo en cuanto a que la reconciliación produce unas nuevas maneras de relacionase unos con otros; las Comisiones al enfatizar que se necesitan reformas estatales y un nuevo pacto social y político; el anabautismo al concebir un cambio de orden en lo social, lo económico y lo político, una nueva humanidad y una nueva creación. Sin embargo, para éste último la obra de Cristo es quien lo hace posible.

Los dos convergen en cuanto a que la reconciliación se evidencia en comunidad. Para las Comisiones la ausencia de comunidad es presentada como una de las limitaciones para la reconciliación mientras que para el anabautismo la comunidad es evidencia de ésta última; allí no debe haber discriminación de ningún tipo, debe compartirse los bienes, y por lo tanto no debe haber pobres, ni desconfianza de unos con otros, así como que las demandas sociales de quienes pertenecen a ella deben ser suplidas, características éstas vistas de igual manera como limitantes por las Comisiones.

Tanto las unas como el otro reconocen la importancia del ámbito religioso en el proceso de reconciliación. Las Comisiones reconocen que el ámbito religioso es clave en los procesos de reconciliación ya que las víctimas identificadas como cristianas están más dispuestas a perdonar y a no seguir el camino de la venganza, tal como se evidencia en los testimonios recogidos por ellas. Este elemento, como ya es reiterativo en el anabautismo, debe evidenciarse en un estilo de vida que refleje amor aún hacia los enemigos. Relacionado con este elemento religioso también está la mención de la iglesia en el proceso de reconciliación; mientras que las Comisiones valoran la tarea que la iglesia ha realizado con sus feligreses en cuanto a formar valores cristianos o

religiosos que son base para procesos de reconciliación, para los anabautistas, aunque la iglesia es instrumento de reconciliación, debe distinguirse del mundo; la identifica como una sociedad cuyos principios pueden ser aplicados en éste último. Asimismo es común a los dos el carácter ecuménico dentro de lo religioso; mientras las Comisiones mencionan indistintamente a católicos y protestantes incluso en varios de sus testimonios, el anabautismo, aunque enfatiza la comunidad de creyentes, no desconoce que otras confesiones de fe están en la misma búsqueda y que el diálogo ecuménico es evidencia de la reconciliación dentro de las misma iglesia que ha estado dividida.

Las dos convergen en la práctica de la no violencia. Las Comisiones son conscientes de la necesidad de educar para la paz, esto es hacer uso de actividades tendientes a una transformación cultural que permita la solución pacífica de los conflictos. En el caso del anabautismo se define el pacifismo no sólo como unas actividades prácticas sino como una teología que sigue el camino del siervo sufriente, como evidencia de la obediencia fiel a Cristo.

Este análisis comparativo entre las dos concepciones de reconciliación también nos permite reconocer la importancia que tienen los poderes, los cuales operan en y con las estructuras. Implícitamente las Comisiones reconocen que esos poderes hacen que se tenga en cuenta que hay limitantes para la reconciliación, lo cual en cambio es explícito en el anabautismo.

A pesar de que los informes de las Comisiones y el anabautismo tienen convergencias en su concepción de la reconciliación, encontramos dos diferencias principales. Una radica en que para las primeras la reconciliación se limita a lo social, mientras que para el segundo es un evento integral, aunque podemos entender dicha posición por el mismo contexto de post-guerra que las determina. Sin embargo, aunque el elemento teológico no es ni debería ser central en los informes de las Comisiones, sí debería serlo el elemento ecológico, entendiendo que una de las secuelas de las guerras, aunque a veces no perceptible de manera inmediata, es justamente el daño producido al medio ambiente. La otra diferencia radica en la mención enfática que hacen las Comisiones en cuanto a la discriminación contra la mujer y la inequidad de género como limitantes de la reconciliación. Aunque este aspecto no necesariamente está ausente dentro del anabautismo, dados sus conceptos de comunidad de iguales, debemos reconocer que no es explícito. Las anteriores razones nos obligan a ampliar a

continuación el concepto de reconciliación, poniendo atención en ver la reconciliación como un evento integral, lo cual involucra indefectiblemente la relación de iguales entre hombres y mujeres.

2.2 Hacia una definición del término reconciliación

La reconciliación es una tarea compleja. Por un lado porque podemos caer en visiones incorrectas de ella y por otro lado porque no hay consenso frente a la definición de la misma. Una de la razones para ello es que las circunstancias específicas que demandan un proceso de reconciliación influyen decisivamente en lo que ésta significa de hecho. La reconciliación no se da en el vacío. El significado de la palabra "reconciliación" va cambiando en la medida que se da el paso de la violencia y el conflicto hacia la sanidad y reconstrucción (Schreiter 2000, 19). A pesar de esto, llama la atención la etimología en el latín de la palabra conciliación, *conciliatus*, la cual significa "acercarse", "reunirse". El prefijo "re" significa "volver a". De acuerdo a esta etimología la palabra "reconciliación" debería significar "volver a acercarse", "volver a reunirse", "volver a caminar juntos" (Assefa 1997), o "restablecer la armonía entre dos personas o cosas" (García 1984, 876).

El problema que se ha planteado con este término, y su uso en la práctica, es pasar por alto todas las implicaciones éticas de la reconciliación, llegando incluso a considerarse que hace parte de toda una ideología opresora y moralista tradicional y que ha sido defendida por la misma iglesia, quien se ha mostrado neutral frente a los diversos conflictos sociales o no ha defendido la causa de las víctimas. En esta dirección Paul Ricour (1973, 253) identifica "la ideología de la conciliación a cualquier precio", que establece que la conciliación se basa en la fe cristiana y no se reconoce valor positivo al enfrentamiento; todo esto basado en la sacralización del orden y de los poderes, aunque sean injustos, los cuales, por supuesto, hay que desenmascarar. Es una idea de conciliación que nada tiene que ver con la idea holística de la reconciliación que plantea la Biblia. El concepto bíblico de reconciliación no significa el desconocimiento o encubrimiento de las contradicciones, sino su efectiva eliminación. Lo nuevo tiene la victoria sobre lo viejo. Son nuevas condiciones que deben reinar en la comunidad de reconciliación nacida de la fe.

De la misma manera, el abordaje de la reconciliación implica aspectos que tienen que ver con las relaciones y las cosas prácticas de como lograrla; debe tenerse en cuenta las propias experiencias. Los conflictos actuales requieren un acercamiento diferente a lo tradicional y que respondan a su naturaleza ya que hay guerras y odios que requieren de astucias políticas aterrizadas (Lederach 1997). A pesar de saber la importancia de la reconciliación, este proceso es resistido en algunos conflictos (Mifsud 2002), por un lado porque unos tratan de reafirmar las causas de la situación y, por otro, porque hay quienes rechazan la impunidad por los crímenes cometidos (187). Es decir, la reconciliación ha sido entendida por unos y por otros de diferentes maneras. Así como también hay incapacidad de conciliar visiones excluyentes y resistencia al olvido cuando se da la impunidad.

La reconciliación tiene implícita la creación de un espacio social donde la verdad y el perdón son considerados como elementos de confrontación, pero también de posibilidad, de mirar hacia el futuro, y no como un marco de referencia donde uno debe salir vencedor y el otro vencido. En otras palabras la reconciliación debe ser entendida como enfoque y ubicación. Enfoque en cuanto permite revisar el pasado, y ubicación en cuanto permite referirse al futuro común. El conflicto entonces se da como una paradoja porque se da sobre ideas y fuerzas aparentemente contradictorias, pero que son interdependientes, sin embargo, esto debe ser visto como algo natural dentro de grupos. En el conflicto, lo que genera la aparente contradicción son las necesidades humanas y relacionales y los aspectos estructurales. De esta manera la reconciliación es un espacio creativo donde estas necesidades se sostienen. Entendido de esta manera, el conflicto es una paradoja tripartita: por un lado es el espacio de encuentro entre el dolor del pasado y el futuro interdependiente. Por otro lado es un espacio de encuentro entre la verdad y la misericordia y, por otro lado un encuentro entre la justicia y la paz (Lederach 1997).

Esta breve aproximación a una definición permite concluir que la reconciliación en sociedades divididas tiene que ver con asumir de manera responsable el pasado para entrar en un nuevo caminar, buscando el restablecimiento de las relaciones, pero basadas ahora en la práctica de la verdad, la misericordia, la justicia y la paz, en el compromiso mutuo de eliminar las causas que lo generan. Estos elementos implícitos en la definición de reconciliación permitirán discernir entre aquellas definiciones y prácticas que legitiman sistemas e ideologías injustas y marginadoras de las víctimas y

sacralizadoras de la opresión. Además, permite ver la reconciliación como un proceso y no sólo como un momento; como algo que tiene que ver con la realidad política, económica y social y no sólo individual e interpersonal, lo cual implica un marco de referencia integral, tal como lo presenta la perspectiva bíblica. Esta perspectiva obliga a que cada uno ponga en la agenda acciones y actitudes tendientes a crear los puentes que los lleven al encuentro con el enemigo, aunque no se pueda garantizar una reconciliación, ya que para que ésta se de se necesita de la voluntad de las dos partes en el conflicto.

2.3 Reconciliación desde lo teológico

La mayor parte de la discusión del concepto de reconciliación se halla en la literatura teológica, y de manera específica la cristiana, aunque no debe ser restringida a esta religión (Assefa 1997, 11). Así por ejemplo se encuentran una serie de palabras tanto del A.T. como del N.T. que brindan una aproximación a la comprensión del término.

Lederach (2004) plantea la reconciliación como un espacio de encuentro para reconocer las cosas del pasado, poder ver el futuro y, de esta manera, replantear el presente. Esta idea de reconciliación está dentro del marco bíblico del Salmo 85, "La misericordia y la verdad se encontraron; la justicia y la paz se besaron" (Sal 85: 10 RV), en el que el salmista se refiere al regreso del pueblo a su tierra y la oportunidad de paz. Los conceptos de verdad y misericordia, justicia y paz, son los marcos de referencia de una reconciliación. Pero lo interesante es que están dentro de un espacio social, allí donde las personas, y los problemas que ellas tienen, se encuentran (27-35). Estos aspectos serán abordados más delante en las implicaciones éticas. Por el momento ayudan a entender la definición de reconciliación.

2.3.1 La reconciliación como acción de Dios

Debe empezarse por reconocer que la reconciliación parte de Dios, es acción de Dios en nosotros, según Col 1:20 (RV). Siguiendo la ética de la liberación en cuanto a la opción por los oprimidos (Silva 1981, 273-309) es evidente que, a través de la reconciliación, Dios muestra su opción por ellos cuando inicia la obra (de la reconciliación) precisamente con las víctimas, y lo hace devolviéndoles su dignidad que

había sido dañada por sus victimarios. Esto ratifica, como lo dice Schreiter (2000, 30-32), que es con la víctima, con su propio Hijo, donde Dios comienza el proceso de la reconciliación. Los ofensores rara vez van a reconocer sus abusos y más bien, es a través de las víctimas que ellos son invitados al arrepentimiento y perdón. En este sentido el arrepentimiento y perdón de los victimarios es consecuencia del proceso de búsqueda de justicia y restauración que exigen las víctimas, como parte del camino de reconciliación. El ser humano se convierte entonces en instrumento de Dios para la reconciliación, no porque las víctimas estén resignadas a no ser restauradas, sino, más bien, en cuanto a ser sujetos activos que claman por justicia y conocimiento de la verdad de los hechos. La reconciliación se da gracias al obrar de Cristo tanto en unos como en otros; el que cometió la injusticia no la comete más, paga por el daño causado y restaura a quien causó daño, pero quien recibió el daño debe exigir que se haga justicia y se le diga la verdad. Y el resultado de esa reconciliación debería ser la conformación de comunidades que traen esperanza y que tienen esperanza en un mejor futuro.

2.3.2 La reconciliación como nueva creación

La reconciliación podría enmarcarse dentro de la idea de una nueva creación, tal como lo expresa 2 Co 5:17-20: “de modo que si alguien (está) en Cristo (es) nueva creación” (Lacueva 1984, 719). En este sentido debemos aclarar que reconciliación no significa volver exactamente a la situación que había antes del conflicto o la situación de violencia. En eso está de acuerdo Schreiter (2000, 34-35), pero debe entenderse que realmente ya no se puede volver a esa situación del pasado, anterior a la ofensa o al daño. Es más bien el comienzo de una nueva vida, que enfrenta el pasado y apunta hacia el futuro. Es una nueva creación que evidencia la presencia de Dios.

2.3.3 La reconciliación como expresión de la resurrección

Hay una serie de relatos bíblicos sobre la resurrección (Schreiter 2000, 39) que nos ayudan a entender la reconciliación: las mujeres en la mañana de resurrección (Mr 16:1-8 RV; Jn 20:1-18 RV); los discípulos de Emaús (Lc 24:13-35 RV); compartir el alimento (Lc 24:36-49 RV; Jn 20:19-23 RV); la incredulidad de Tomás (Jn 20:24-29 RV); el regreso de los discípulos a la pesca (Jn 21:1-17 RV); las apariciones de Jesús

resucitado (Hch 1:6-11 RV). En estos relatos se ve el trauma que causó en los discípulos las torturas y muerte de Jesús, las apariciones de Jesús como triunfo de la reconciliación y de la sanidad. Asimismo las culpas y responsabilidades de los discípulos en el camino a Emaús, la pérdida que representaba para María Magdalena la muerte de Jesús, el abandono de los varones en la crucifixión; pero también la reconciliación y perdón para Tomás, el incrédulo, y para Pedro, quien lo había negado. En fin, todos son momentos de sanidad que ayudan a los discípulos a superar el trauma y a seguir adelante con la misión encomendada por Jesús.

2.3.4 La reconciliación como evento integral

Un concepto holístico desde lo teológico sobre lo que es la reconciliación (Burkhardt 1974) nos muestra que ésta se da en cuatro dimensiones tanto en el Antiguo como en el N.T.: reconciliación con Dios, reconciliación consigo mismo, reconciliación con los demás y reconciliación con la naturaleza. Estas dimensiones teológicas de la reconciliación ayudarán a dar el marco a las implicaciones éticas de la misma como lo veremos más adelante. Por el momento es necesario hacer una relectura de cada una de ellas.

2.3.4.1 Reconciliación con Dios

La reconciliación con Dios lleva implícito hablar de convivencia con los demás. Y, desde esta perspectiva, para los victimarios no puede haber reconciliación con Dios si no tienen acciones tendientes a una reconciliación con las víctimas. Sin embargo, es de aclarar que la reconciliación no depende de una sola parte del conflicto sino de todas las vinculadas a él. En este sentido surge un problema teológico por cuanto una persona puede morirse sin haberse reconciliado con las otras, aunque sí haya perdonado a quien le haya causado daño, porque no puede haber reconciliación si no ha habido reparación o restitución, además del reconocimiento de la acción ejercida. En otras palabras, reconocer la necesidad de reconciliarse con Dios implica un reconocimiento de estar en rebeldía con él, de ir en contra de su Proyecto de Vida, de ir en contra de su Proyecto de Liberación, pero, por otro lado, implica reconocimiento, arrepentimiento, restitución y restauración del daño causado, así como compromiso de, por lo menos, intentar caminar

en otra dirección que defienda la vida y la promueva (Ef 2:16 RV; Ro 5:10 RV). Este tipo de reconciliación es la primera que deben experimentar los victimarios.

2.3.4.2 Reconciliación consigo mismo

La reconciliación consigo mismo se da al reconocer que se ha caminado en una dirección opuesta a la voluntad de Dios, la cual consiste en dar vida a todos en abundancia; una vida que se refleja en relaciones justas y prácticas de equidad entre las personas. Lo contrario implica participar de la opresión y marginación del otro, en un proyecto de muerte. Al reconocer ese caminar, las personas están, al mismo tiempo, reencontrándose (reconciliándose) consigo mismas, con su propósito de ser imagen y semejanza de Dios. En el pensamiento cristiano el conflicto interno con uno mismo se minimiza si uno está reconciliado con Dios, porque estar reconciliado con Dios tiene que ver con un cambio en la manera de pensar y por consiguiente en la manera de actuar, tal como lo expresa Ro 12:1-2 (RV). Y esta reconciliación consigo mismo llevará a unas prácticas que traerán vida al prójimo.

2.3.4.3 La reconciliación con la humanidad

La reconciliación con el prójimo, y con la comunidad humana en general, es otra dimensión teológica que presenta la Biblia. El privilegio de ser perdonado y reconciliado con Dios crea la responsabilidad y el privilegio de dar y recibir perdón y caminar hacia la reconciliación con otros. Es ahí donde encuentran lugar las palabras de Efesios

> Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismos de los dos un solo y nuevo hombre [humanidad], haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades (Ef 2:14-16 RV).

Pero, esa reconciliación con el resto de la humanidad debe expresarse en unas relaciones de igualdad, donde ya no hay distingo entre unos y otros en poder político, economías o rangos sociales. Esta dimensión invita a que se den relaciones justas entre unos y otros, porque ya no cabe ni la opresión, ni la explotación ni la marginación del prójimo; así como lo expresa Ga 3:28 “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (RV). Este

texto nos invita a pensar en la equidad de género como expresión de la reconciliación, lo cual ampliaremos en las implicaciones éticas.

Mateo enfatiza lo mismo cuando dice: "por tanto, si traes tu ofrenda al altar y allá te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y ve, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces vuelve y presenta tu ofrenda" (Mt 5:23-25 RV). Es decir, la ofrenda ofrecida a Dios para expiación de los pecados no tendría efecto si no había reconciliación con el prójimo. La pregunta que surge es ¿a quién está hablando el texto, a la víctima o al victimario? Puede estar hablando en las dos direcciones, pues cada uno tiene que cumplir con su parte para hacer posible el proceso de reconciliación, aunque otra relectura podría indicar que está hablando a la víctima, quien tomaría la iniciativa de reconciliarse para llevar al victimario a una reconciliación con Dios y con la humanidad. Apoyando estas perspectivas teológicas de reconciliación con el prójimo están los textos de Juan "si alguno dice yo amo a Dios, pero odia a su hermano, es mentiroso, pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?" (1 Jn 4:20 RV) y Mateo "perdónanos nuestras deudas, así como perdonamos a nuestros deudores" (Mt 6:12 RV). El versículo no dice perdónanos para que podamos perdonar a otros sino, perdónanos así como hemos perdonado a otros.

Como se puede apreciar, la teología bíblica hace de la reconciliación con el prójimo una evidencia de la reconciliación con Dios. Al fin y al cabo somos hechos a imagen y semejanza de Dios. En este sentido tanto la víctima como el victimario deben estar abiertos a una reconciliación, aunque deben pasar por una etapas que se mencionarán más delante y unas exigencias éticas específicas para cada uno, si es que realmente quieren experimentar la reconciliación, aunque ésta no debe ser vista como un fin en sí misma sino como fruto de un proceso que depende de otros elementos.

2.3.4.4 Reconciliación con la naturaleza

El concepto integral de reconciliación no se puede dar sin tener en cuenta la relación con la naturaleza, ese espacio cercano de hábitat, para el ser humano, del cual depende para su sobrevivencia. Esta dimensión se desarrolla a partir del reconocimiento de que los seres humanos no pueden reconciliarse plenamente con Dios al vivir en una relación destructiva con la creación. El Salmista dice: "de Jehová es la tierra y su

plenitud" (Sal 24:1 RV). Y Levítico dice: "porque la tierra es mía y vosotros como forasteros y extranjeros sois para mi" (Lv 25:23-24 RV). Por lo tanto, esta clase de reconciliación requiere una relación de respeto y cuidado por la naturaleza y el sistema ecológico. Esta relación se ve reafirmada aún más al revisar la relación entre la tierra y los seres humanos prevista en Génesis "entonces Jehová Dios formó al hombre (ser humano) del polvo de la tierra, sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre (ser humano) un ser viviente" (Gn 2:7 RV), "Jehová Dios plantó un huerto y puso al hombre (ser humano) que había formado en el jardín del Edén para que lo trabajara y lo cuidara" (Gn 2:8,15 RV). Según lo anterior no se puede estar en una relación destructiva con la tierra y el medio ambiente y al mismo tiempo afirmar que está reconciliado y en paz consigo mismo y con otros. Por eso, los conflictos destructivos o las actividades perjudiciales hacia la tierra y su ecología son equivalentes no sólo a hacerse daño a uno mismo sino a hacerle daño a otros seres humanos. Ejemplo de esto son los conflictos que han adquirido carácter bélico donde, bajo el dominio de un espíritu de carrera armamentista, se destruye no sólo la vida humana sino toda forma de vida.

Entonces, la reconciliación desde lo teológico es un proceso y un acto holístico, que abarca todas las dimensiones de la vida. Una reconciliación plena y satisfactoria abarca pues las anteriores dimensiones, donde la una no se da sin la otra y viceversa. Esto adquiere sentido cuando se concibe los conflictos destructivos y violentos que viven algunos pueblos bajo los sistemas injustos y opresores. Muchos de los victimarios dicen hacer las cosas en el nombre de Dios dejando de lado el significado y vivencia de reconciliación con Dios-reconciliación con el prójimo. Tal como lo afirma José Míguez (1977), desde la perspectiva teológica debe entenderse al ser humano en su relación con Dios y con el prójimo, ser en relación. Pero envuelto todo esto en su relación con el mundo. La imagen del ser humano como imagen y semejanza de Dios está dada por la interrelación humana y la tarea de humanizar la creación. Así entonces, debe entenderse al ser humano por su trabajo como relación con el resto del universo, esto incluye lo político y lo económico. Todo esto llevaría a replantear la comprensión de lo que es pecado, arrepentimiento, y otros temas teológicos. Si la fe es entendida sin estos elementos, entonces será sólo ideal e intencional y sentimental (135).

Aunque la definición de reconciliación no identifica ganadores o perdedores, sí podemos identificarla como un proceso que desenmascara y desacraliza a los poderes y

el orden actual, lo cual se convierte en un triunfo y una esperanza de quienes han sido invisibilizados en la violencia, las víctimas. Es un proceso en el que la injusticia y la mentira son desenmascaradas, donde las instituciones y sus autoridades y el orden de violencia establecido son desacralizados por el poder de la verdad, de la justicia, de la fe, de la esperanza. Es la victoria del Cordero sobre los poderes. Al mismo tiempo es un proceso donde los invisibilizados, esto es las víctimas de la injusticia y de la violencia, comienzan a ser visibilizados y sujetos de su propia historia. Donde los ignorados y desconocidos, ahora son reconocidos e identificados como personas a imagen y semejanza de Dios. Es un proceso que brinda la oportunidad de concebir una sociedad con menos injusticias y egoísmo, que trabaja hacia la construcción de una sociedad donde todos quepamos (Duque 1996). De esta manera es un proceso liberador que se convierte en Buenas Noticias para las víctimas y para aquellos victimarios que se arrepientan y conviertan de sus injusticias. Es experimentar la salvación que viene de Dios en contextos de violencia. Pero, la reconciliación, es una amenaza y condenación para quienes no quieren bajarse de sus tronos. Para unos y para otros es experimentar la visitación del Dios de la vida, la paz y la justicia, tal como lo recoge María en Lc 1:46-53

> mi espíritu se regocija en Dios mi salvador, porque se ha dignado fijarse en su humilde sierva. Desde ahora me dirán dichosa todas las generaciones porque el Poderoso ha hecho grandes cosas por mí. ¡Santo es su nombre! De generación en generación se extiende su misericordia a los que le temen. Hizo proezas con su brazo; desbarató las intrigas de los soberbios. De sus tronos derrocó a los poderosos, mientras que ha exaltado a los humildes. A los hambrientos los colmó de bienes, y a los ricos los despidió con las manos vacías.

3. Implicaciones éticas de la reconciliación

Hasta acá hay entendimientos de la reconciliación que pueden parecer idealistas. De ahí que surgen cuestionamientos tales como ¿de qué manera reconciliarse con quien ha causado daño? Para la víctima esta pregunta es difícil de responder. Sin embargo, vale la pena considerar que en este camino cristiano de la reconciliación el otro-la otra no es el enemigo sino una persona humana, y, además, que el otro-la otra es imagen y semejanza de Dios, alguien quien necesita ser restaurado al propósito original para el cual fue creado, para estar en relación de igualdad con otros, de manera que haya vida justa y digna para todos. Los seres humanos se realizan en el relacionamiento justo y

equitativo con los demás, trayendo, como lo dice Mifsud (2002), un descubrimiento de su propia identidad que les permite el encuentro con el otro desde sí mismo (195-200). Es indudable que la misericordia de Dios se hace presente para el culpable o victimario a través de la reconciliación. Dios busca la salvación de él, pero debe haber arrepentimiento y reparación, reconocimiento de la verdad y búsqueda de la justicia.

Algunos autores, de acuerdo a sus experiencias de aprendizaje, hablan del proceso de reconciliación de manera general identificando varias etapas en el mismo. Daan Bronkhorts (1995 31-32 en Schreiter 2000, 20-27) propone tres fases: la "fase inicial" es aquella donde aún hay conflicto pero la sociedad comienza a experimentar cambios, así por ejemplo, los oprimidos van afirmando cada vez más su posición frente a los opresores. En esta primera etapa del proceso hacia la reconciliación la iglesia habla precisamente de reconciliación con el fin de tratar de prevenir el aumento de la violencia. La segunda fase es llamada "fase de transformación", y es cuando realmente comienza la transición hacia la reconciliación. Se da a partir de un acontecimiento que se convierte en símbolo. Esto trae el enorme significado de no volver atrás. En esta etapa la gente se imagina una sociedad reconstruida y la concibe como algo posible de lograrlo. La tercera fase es la "fase del reajuste", que es donde comienza la reconstrucción de la sociedad. Allí hay la urgencia de consolidar los cambios que ya se han dado pero también se sigue la tensión con los personajes que regían antes. En esta fase del reajuste el discurso sobre la reconciliación no debe seguir en lo abstracto. Así es que es necesario confrontar las violaciones a los derechos humanos, atender a los sobrevivientes, examinar las amnistías e indultos. Es por eso que ante tantas cuestiones que se presentan debe reconocerse que la búsqueda de la reconciliación es algo demasiado frágil de quebrarse si realmente Dios no interviene. En cierto sentido, Dietrich Bonhoeffer expresa bien lo que son los miedos de quienes anhelan reconstruir la sociedad:

> Hemos visto muchos testigos de actos malos, estamos de vuelta de todo, hemos aprendido el arte del disimulo y de la palabra equívoca, la experiencia nos ha enseñado a desconfiar de los hombres. A menudo hemos privado a nuestro prójimo de la verdad o de una manera libre que le debíamos. Insoportables conflictos nos han reblandecido o nos han hecho quizás cínicos. ¿Somos aún inútiles? ¿Será bastante fuerte nuestra capacidad de resistencia interior contra lo que nos ha sido impuesto y suficientemente despiadada nuestra sinceridad frente

> a nosotros mismos como para poder reencontrar el camino de la sencillez y la rectitud? (1962, 34).

Lederach (2004, 26-27), por su parte, identifica dos grandes pasos en el proceso de reconciliación: tratar con el pasado y tratar con el futuro. En cuanto al pasado tiene que ver con el espacio ofrecido para que cada parte exprese su dolor y las injusticias de las que han sido objeto. El futuro tiene que ver con la conciencia que lo que viene para los dos está íntimamente relacionado y son interdependientes. Por eso hay la oportunidad que las dos partes miren hacia el futuro y que lo conciban como mutuo. Esto sirve para que haya un sentido de responsabilidad del futuro compartido mutuamente.

Las etapas generales compartidas anteriormente, son esbozadas como implicaciones éticas de manera específica por otros autores. Mifsud (2002, 204-224) identifica las siguientes: la opción por el perdón, el derecho a la verdad, el deber de justicia y la conveniencia de procesos judiciales. Assefa (2003) por su parte concibe las implicaciones éticas en

> Reconocimiento honesto de la ofensa o daño infligido por cada una de las partes.
> Sincero pesar y remordimiento por el daño cometido.
> Reconocimiento mutuo de la responsabilidad al cometer la ofensa.
> Disposición de las partes para dejar salir la ira y amargura causada por la ofensa.
> Compromiso serio de no repetir la ofensa.
> Esfuerzo sincero en reparar pasados agravios que causaron el conflicto y compensación del daño causado en toda la amplitud posible.
> Inicio de una nueva relación mutuamente enriquecedora (69-70).

De acuerdo a lo anterior, a las líneas vectoras de los informes de las Comisiones, los mismos conceptos en el anabautismo contemporáneo y las experiencias propias del autor, identificamos las siguientes implicaciones éticas mínimas que deben estar en todo proceso de reconciliación cualquiera que sea el conflicto y el contexto donde se de: la fe, la verdad, la justicia, el arrepentimiento y la conversión, el perdón, la reparación, el establecimiento de un nuevo orden-transformación y equidad de género. Estos elementos nos ayudarán a entender un proceso de reconciliación que busca el restablecimiento de las relaciones en sociedades que han estado divididas, sin dejar de lado a la víctima-ofendida como tampoco al victimario-ofensor.

3.1 La fe

El concepto de fe abstraído por nosotros de los informes de las Comisiones de la Verdad, aunque secularizado, podría tener relación con el concepto ético-teológico anabautista. Se relaciona con confianza en un futuro mejor, con esperanza. A pesar de que la situación al momento de escribir los informes era trágica en Perú, Guatemala y El Salvador, éstos reflejan que las Comisiones tenían la certeza de que la reconciliación era posible en cada contexto post-guerra, lo cual evidencia una fe dinámica que incluye compromiso para mantener la paz y la justicia.

Asimismo, tanto las Comisiones como el anabautismo identifican a los pobres como los sujetos de la fe. Esto se evidencia en los testimonios presentados por las víctimas (la mayoría de ellas pobres y marginados, mujeres, población infantil, indígena y campesina) en los foros y audiencias públicas, en las primeras, y en la encarnación de la misión de Jesús a los pobres y marginados, en el segundo.

Igualmente, los dos tienen capacidad para imaginar y crear propuestas e iniciativas constructivas tendientes a cortar los ciclos destructivos de la violencia. Lo anterior se evidencia en las recomendaciones brindadas por las Comisiones acerca de las reformas a los aparatos estatales y en el desarrollo del concepto de imaginación moral en el anabautismo a partir de las experiencias de éste en diferentes partes del mundo donde ha habido guerras. Tanto las unas como el otro manifiestan la vivencia de la fe acompañada de sufrimiento; es una fe que tiene costos y que se enmarca bien dentro del concepto bíblico de He 11. Es una fe que apunta al futuro, aunque en el anabautismo, así como en otras confesiones cristianas, la fe se fundamenta en la esperanza de que el Dios que actuó en el pasado es el mismo Dios que actuará en el futuro.

Pero, ¿es el concepto de fe, expresado tanto en los informes de las Comisiones de la Verdad como en el anabautismo contemporáneo, suficiente como para responder ética y teológicamente a procesos de reconciliación en contextos de guerra, donde hay muertos, viudas, huérfanos, donde la justicia no funciona y donde los opresores y los victimarios no pagan por sus crímenes? En contextos como los nuestros ¿es suficiente con creer en un futuro mejor, con tener imaginación, con tener propuestas para construir la paz? ¿hay hechos del pasado de los pueblos que han estado en conflicto, donde éstos

han experimentado la “salvación” de la opresión, que les brinde una base para tener la suficiente confianza en un futuro mejor? Por esto creemos importante complementar el concepto de fe a continuación.

La fe no sólo consiste en ver hacia el futuro. Tener fe en Latinoamérica implica, como lo dice González (1983), la aceptación positiva del pasado, la confianza en el presente y la proyección segura hacia el futuro. Tener fe en el pasado significa redescubrir y revalorizar los valores de los pueblos autóctonos pero también los valores del choque con los pueblos conquistadores. “Tener fe es sentirse seguros por la fortaleza que han demostrado tener nuestros héroes de todos los tiempos, por la resistencia de tantos antepasados ante la injusticia, unos muriendo por la justicia y otros triunfando con ella” (237). En cuanto al presente, tener fe significa confiar en los esfuerzos de quienes se rebelan frente a las injusticias y la opresión y anuncian una nueva sociedad de paz y equidad. Y la fe, como proyección segura hacia el futuro, significa tener la aspiración que en nuestros pueblos desaparezca la explotación y la miseria, reine la paz fruto de la justicia y donde todos podamos realizarnos como personas (238-239). Por eso, asumir la reconciliación desde la fe genera la esperanza en que se puede transformar las situaciones conflictivas destructivas en relaciones constructivas (Moya y Toledo 2000, 140); transformar las situaciones del pasado y del presente que han sido y siguen siendo destructivas en situaciones constructivas en el presente y en el futuro. La fe integra los tres momentos, integra la historia.

A pesar de lo anterior y ante los conflictos destructivos a causa de la opresión que viven nuestros pueblos, donde parece cerrarse todas las puertas de acceso a nuevas posibilidades, tener esperanza es vital. No es posible enfrentar un conflicto sin creer que hay salidas al mismo, “es pues la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve”(He 1:1 RV). No debemos sufrir de un optimismo ingenuo, es decir, creer que las cosas se van a solucionar sin las exigencias propias de la justicia. Pero, por otro lado, como lo menciona el mismo González (1983), en medio de las situaciones conflictivas, caer en la desesperación puede llevar a confiar en los métodos violentos, que no dejarían lugar a la esperanza sino que aumentarían la represión y la muerte. “Saber esperar activamente cuesta; es virtud, tensión. Es saber a qué aspira el pueblo y trabajar en esa dirección con todas las fuerzas, estando atentos a los cambios favorables y, al final, los resultados se darán” (1983, 236).

Para desarrollar la fe no basta con sentir y pensar sino que se debe actuar, tal como lo mencionan las Comisiones y el anabautismo. Sin embargo, ese actuar debe traer cambios tanto en las víctimas como en los victimarios. La fe es importante porque ella es la que lleva hacia acciones concretas en los otros elementos del proceso de reconciliación: la verdad, la justicia, el arrepentimiento y la conversión, el perdón, la reparación, el cambio de orden-transformación, la equidad de género y la paz. Si realmente se desea la reconciliación entonces se debe trabajar hacia allá, creyendo que se puede lograr. Por eso, la actitud ante los conflictos no debe ser pasiva sino que debe experimentar una fe dinámica que transforma la situación de opresión. Para esto se hace necesario, como lo dice González (1983), que se asuma el papel de concientizado, es decir del que tiene la conciencia que "es posible otra forma de relación que puede cambiar la relación de opresión" y que "tanto el opresor como el oprimido viven alienados en su ser" (259). Es peligroso esperar una conversión del opresor y del oprimido como un acuerdo de paz y amor si no se tiene en cuenta que la fe tiene implicaciones prácticas, tal como se verá en los elementos que se abordarán más adelante. La fe entonces tiene que ver con tener la esperanza de concientizar a los demás, es trabajar para concientizar a opresores y oprimidos hacia el proceso de la reconciliación como un proceso de liberación, liberación de seguir siendo opresor y liberación de seguir siendo oprimido; liberación de seguir siendo victimario y liberación de seguir siendo víctima.

Dar lugar a esa fe es aceptar que el sujeto de la reconciliación es Dios mismo, que es por él mismo que podemos llegar a la reconciliación y no sólo por nuestras propias fuerzas. Se puede conocer todas las técnicas y haber aprendido de las experiencias propias y de otros, pero humanamente no se puede "garantizar" la reconciliación, aunque siempre se tenga como meta. Por lo tanto, como dice Driver (1994) "Somos nosotros y el mundo los objetos la reconciliación de Dios, que intenta abarcar a todos y todas sin restricciones de ninguna especie" (205). Sin fe no hay reconciliación.

3.2 La verdad

Este concepto ético que hemos identificado en el anabautismo contemporáneo es similar al presentado en los informes de las Comisiones en cuanto a que la verdad está

basada en hechos que, aunque dolorosos, necesitan ser conocidos no sólo por las víctimas-ofendidas y victimarios-ofensores sino por la comunidad, la cual mediante el discernimiento moral hará que la verdad termine imponiéndose.

Para las dos posturas la verdad trae catarsis, es decir, liberación para la gente que vive las secuelas de la violencia. De la misma manera, tanto las unas como el otro reconocen que la verdad ayuda a identificar y evaluar los valores de la sociedad, así como a conocer las causas de la violencia. Además, los dos conciben la verdad como paradoja, es decir que, al escuchar varias versiones, la verdad se articula desde ideas y fuerzas aparentemente contradictorias, que busca sacar a la luz lo que realmente pasó. La diferencia entre las dos consiste en que para el anabautismo el perjuro no tiene cabida en la comunidad, ya que decir la verdad es distintivo de los seguidores de Cristo y, además, la verdad puede ser manipulada.

Siendo así, nos identificamos completamente con lo que significa la verdad en los procesos de reconciliación siempre y cuando al conocer la verdad se produzca una liberación más allá de las percepciones psicológicas, de la catarsis emocional interior; que el conocimiento de dicha verdad traiga la práctica de la justicia como seguimiento a las conclusiones a las que se ha llegado en cuanto a los hechos y sus responsables, no sólo institucionales sino personales. De esta manera cobran sentido las palabras de Jn 8:32 "y conoceréis la verdad y a verdad os hará libres".

El concepto de verdad que hemos identificado anteriormente, y de manera especial en los informes de las Comisiones, es seguida por otros autores que trabajan sobre este y otros conceptos relacionados con la reconciliación. Por ejemplo, Schreiter (2000) menciona que la verdad significa, en primer lugar, coherencia entre lo sucedido y lo que se dice sobre ello, en segundo lugar, coherencia entre creencia y prácticas, y en tercer lugar, la identifica como la iluminadora de la existencia humana (163-168). Por su parte Cozzoli (1992) define la verdad como "la conformidad de la inteligencia con el ser de las cosas". En otras palabras coherencia entre el ser y el pensamiento, como una relación correcta entre lo divino y lo humano (en Mifsud 2002, 208).

Algunos han cuestionado recordar el pasado, especialmente los gobernantes de turno, bajo pretexto de facilitar la reconciliación nacional, favoreciendo de esta manera que los autores de los crímenes y de las violaciones de derechos humanos salgan libres de toda responsabilidad. Sin embargo, aceptar esto sería ir en contra de una

ética-teológica liberadora que promueva y defienda la vida de los excluidos. Sería favorecer que los sistemas de muerte sigan imperando mediante la mentira y la impunidad. Además, es un derecho de toda persona saber donde se encuentra su familiar y darle una sepultura digna, así como mantener viva la memoria de ellos. Algunos temen confrontar los hechos con la verdad porque piensan que esta acción podría crear más heridas y dolores en las víctimas, así como prevención en los victimarios. Aunque puede manifestarse dolor y rabia en este paso, es importante considerar los beneficios que tiene la verdad. Schreiter (2000, 163-168) menciona que la verdad busca recuperar los hechos tal como sucedieron, ayuda a saber dónde se encuentran los cuerpos de los muertos, en los casos de desapariciones, y también ayuda en el restablecimiento de la confianza, especialmente de las víctimas. Mifsud (2002, 192,193), por su parte, considera como beneficio de la verdad la rehabilitación de la dignidad humana de quienes han sido las víctimas, así como la reparación en alguna manera del daño que les ha sido causado y, como instrumento pedagógico, la enseñanza del nunca más, nunca más volver a cometer los errores de antes. La verdad lleva a asumir la responsabilidad de los hechos y no escudarse en los actos criminales ejecutados por los subordinados, tal como se vivió durante el tiempo de las dictaduras militares en América Latina. Sin embargo, para lograr estos beneficios, es necesario que la verdad sea presentada de una manera que sea entendida tanto por las víctimas como por sus familiares y, además, debe venir de una fuente confiable.

Es conveniente recordar que quienes más reclaman la verdad en un proceso de reconciliación son las víctimas u ofendidas, además que reclaman el derecho de narrar sus propias historias y quieren que el mundo sepa lo que le pasó a ellas y a los suyos. Para quienes tienen la tarea de acompañar a los implicados en el conflicto, escuchar sus versiones es parte fundamental de ayudar en el proceso de reconciliación.

> Médicos, sicólogos, asistentes sociales, sacerdotes o pastores, están de acuerdo en reconocer la gran importancia de esta etapa de decir y escuchar, ese tiempo que permite que sea expresada la parte de verdad que cada víctima lleva consigo. Se trata de un proceso doloroso y difícil, que algunos no pueden o no quieren emprender por sí mismos cuando la causa del dolor es demasiado reciente, o cuando su entorno es sordo, no quiere escuchar (Jacques 2001, 17-18).

Se debe tener en cuenta que esta verdad no es una verdad privada; no debe quedarse entre víctimas y victimarios o en quienes acompañan los procesos de

reconciliación. La verdad debe ser de conocimiento público ya que en la perspectiva de la reconciliación integral ésta no se da sin tener en cuenta a la comunidad que ha sido afectada. Es por eso que parte del trabajo y de la responsabilidad de las comisiones de verdad y reconciliación consiste en brindar informes de conocimiento público, tal como se ha dado en los países que han emprendido el camino hacia la reconciliación. Como lo dice Mifsud (2002, 210-211) "El reconocimiento público de la verdad es el comienzo de la justicia".

Las preguntas que nos surgen son, ¿cómo realizar un proceso de decir la verdad sin que se lesione más la integridad de las personas? ¿Cómo animar a las personas a que compartan su experiencia sin sentirse amenazadas? ¿Qué metodología se puede seguir?

Es indudable que cada contexto es específico, sin embargo, podemos mencionar que en términos generales se debe tener un acompañamiento a la persona, lo cual puede seguir metodologías como la usada por el Instituto de Curación del Recuerdo de Ciudad del Cabo en la etapa del post-apartheid:

> Fundamentalmente, cada taller consiste en un trabajo individual y colectivo que permite explorar los efectos de los años del apartheid. Se hace hincapié en el tratamiento de estas cuestiones a un nivel emocional, psicológico, y espiritual antes que intelectual.
>
> Los talleres constituyen una oportunidad sin igual para que cada participante cuente su propia vivencia, y comparta la de otras personas. Se dedica tiempo a la reflexión individual, a los ejercicios creativos y al diálogo en grupos pequeños. También hay momentos de reflexión sobre los temas que surgen en ese trabajo –la rabia, la esperanza, el odio, la alegría, el aislamiento, la resistencia- y ayudan a descubrir la profundidad de nuestra naturaleza humana común. El taller alcanza su clímax en la creación de una liturgia/celebración, que incluye lecturas, poesía, danza, canto oraciones, etc... y que da un sentido de plenitud a la reunión (Jacques 2001, 18).

En el caso de la experiencia de la ODHAG (I 1998) se llevó a cabo una metodología que no se centraba en el daño, pues esto podría victimizar a los sobrevivientes, sino que más bien, aunque ayudaba a reconocer el dolor, se ayudaba a recuperar la dignidad que los victimarios habían tratado de quitarle a las víctimas. Asimismo se buscó un sentido más comunitario y de apoyo a sobrevivientes a quienes se les motivó a hablar de los que pasó. Lo entrevistadores que realizaron el trabajo eran de las mismas comunidades, lo cual brindó confianza a la gente y un sentido de reconstrucción del tejido social. Así mismo las actividades de seguimiento como

talleres, celebraciones y encuentros fueron importantes para acompañar el proceso. Además, se capacitó a los entrevistadores y se sensibilizó a las comunidades por medio de la publicidad incluyendo la radio, llegando a lugares muy distantes. Las celebraciones religiosas siguieron el calendario litúrgico pero haciendo relación en las homilías a la importancia de recuperar la memoria histórica. Es de anotar que los entrevistadores hablaban el mismo idioma de la comunidad donde iban así como que entendían las claves culturales; tenían una gran empatía y capacidad de escuchar (xix-xxx).

Pero la verdad, al igual que lo mencionamos con la reconciliación en el anterior capítulo, trae riesgos para la vida y la integridad de las personas. Decir la verdad, tal como sucede en la toma de las declaraciones de parte de la justicia ordinaria a las víctimas trae consecuencias, muchas veces nefastas para éstos, pues pareciera ser que dentro del mismo aparato judicial se encuentran los perpetradores de los hechos violentos, los cuales hacen uso de ese poder para dar seguimiento a las víctimas o sus familiares y darles muerte o desterrarlos de su propias tierras, e incluso de su país, tal como sucede con las personas desplazadas y las que buscan refugio en otras partes del mundo.

Dado lo anterior, ¿a dónde pueden acudir entonces las víctimas para denunciar las injusticias a que son sometidas y mencionar con nombres propios a los perpetradores de las mismas?, ¿habrá un espacio donde ellas puedan ir con confianza y decir su verdad? Incluso, ¿hay un lugar donde los victimarios "arrepentidos" de sus crímenes puedan acudir en busca de confesión y perdón y ayudar en el esclarecimiento de los hechos? La respuesta debería ser la iglesia. Ella debería ser un espacio, siempre y cuando no esté aliada con los poderes, donde las personas que claman por la verdad podrían llegar. Pero, esa acción tendría costos para la iglesia. ¿Estaría la iglesia dispuesta a correr con esos costos? ¿Verían las víctimas a la iglesia con más confianza para contar sus testimonios que a las mismas autoridades judiciales? Es indudable que en países donde hay guerra son muchas las personas que llegan buscando ayuda de todo tipo a las comunidades de fe. Bajo estas circunstancias, como lo menciona Jacques (2001), "las iglesias son responsables en tres áreas referentes a los problemas de verdad y memoria: en el nivel de la enseñanza teológica y la catequesis, en el nivel de la acción pastoral y en el nivel del testimonio y la acción públicos" (32). En la enseñanza

teológica y la catequesis porque "los llamamientos a la rememoración son también un elemento constante de la tradición bíblica. El recuerdo del Éxodo y la liberación estaba en el centro de las celebraciones del pueblo hebreo y en la afirmación de su identidad" (33). En la acción pastoral porque allí se le escucha a las víctimas; en el nivel del testimonio porque los derechos humanos son responsabilidad también de las iglesias y "la sociedad espera de ellas, como puntos de referencia moral, una palabra clara y audible, especialmente en tiempos de gran confusión acerca de los valores, y cuando la población recibe información distorsionada" (34).

3.3 La justicia

Los conceptos de justicia que hemos identificado en la presente investigación, tanto de los informes de las Comisiones como del anabautismo, nos permiten concluir que están estrechamente relacionados. Así por ejemplo, los dos coinciden en la necesidad de la práctica de la justicia como criterio fundamental de la reconciliación en las sociedades divididas, lógicamente con el énfasis teológico del anabautismo en cuanto a la creación de una nueva humanidad por medio de la justificación en Cristo. Sea lo que sea, tanto los unos como el otro buscan fortalecer el sentido de comunidad con la práctica de la justicia y, por ende, el respeto a la vida e integridad de las otras personas.

Igualmente, los dos pensamientos consideran la verdad como vital para que se de la justicia y, de hecho, la reconciliación, aunque para el anabautismo el concepto y práctica de la justicia está ligado no sólo a la verdad sino a la misericordia y al perdón. De la misma manera, para los dos la justicia tiene que ver con el elemento reparador y lo político-social, aunque para el anabautismo el énfasis no está explícitamente en la reforma de instituciones, sino más bien en la práctica de solidaridad en las relaciones sociales y en lograr transformar la perspectiva de ver el contexto. Asimismo, mientras para los informes la justicia enfatiza el castigo del victimario-ofensor y la reparación de las víctimas-ofendidas, para el anabautismo el énfasis está en la restauración del victimario-ofensor. Esto último significa que por ser la iglesia una comunidad donde se confiesa y se obedece a Jesús como Señor, tiene autoridad para restaurar a los ofensores y comunicarles palabras de perdón y reconciliación.

También los dos conceptos son similares en cuanto a que ven la justicia como una adecuada redistribución de los bienes en la comunidad, como justicia social o equidad. Y la justicia tiene como referencia el pacto realizado en la comunidad.

La diferencia más notable que encontramos es que el elemento judicial es eminentemente constitutivo del concepto de justicia en las Comisiones, mientras que en el anabautismo no es así; no se refiere a un concepto forense sino a la justicia divina. Llama la atención que el concepto de justicia para el anabautismo enfatiza, a diferencia de las Comisiones, que ésta tiene que ver con hechos de liberación y protección, liberación de la servidumbre, preocupación por los débiles y los pobres, la generosidad y la honestidad incondicional entre hermanos y hermanas y que no hay salvación si no hay justicia, la cual se expresa en una nueva realidad concreta.

Pero ¿es el elemento jurídico o forense tan fuerte como para estar distanciados los dos entendimientos? ¿Es posible concebir otra forma de justicia que no sea la tradicionalmente jurídica que se lleva a cabo en nuestros estados, donde se castiga al ofensor y que deja vacíos que favorecen la venganza y no facilita un encuentro entre víctima y victimario? ¿Es posible concebir una justicia donde se busque no sólo la restauración de la víctima sino también del victimario? El hecho de aplicar la justicia jurídica, ¿traerá ineludiblemente la reconciliación de las sociedades divididas?

Para empezar a responder a estas preguntas diremos que existen tres niveles de justicia que entran en el proceso de la reconciliación (Schreiter 2000). El primero es la justicia restaurativa, cuya finalidad es recompensar a las víctimas mediante una restauración o restitución. Esta justicia es simbólica ya que ni los muertos ni la salud de los afectados pueden recuperarse. El segundo es la justicia estructural, cuya finalidad es apuntar a las desigualdades de la sociedad. En este caso las reformas agrarias son evidencia de ella. Y el tercer nivel es la justicia legal, cuya finalidad se asegura por medio de reformas, “un sistema legal imparcial, transparente y equitativo” (169-171). Esta justicia es el Estado de derecho de una nación, el respeto y la obediencia a la ley, lo cual se constituye en “el fundamento de la sociedad democrática y es una condición esencial para el establecimiento de una paz duradera en y entre las sociedades y las naciones”. “Entendida únicamente en términos jurídicos no es más que una etapa en el camino hacia un objetivo todavía más importante: la reconciliación” (Jacques 2001, 46).

Un proceso liberador de reconciliación implica éticamente la práctica de la justicia. Cuando ésta no se lleva a cabo entonces las sociedades entran en conflictos, incluso violentos. Una de las causas de ellos es cuando se desconoce el Estado de derecho, es decir, cuando no se respetan ni se cumplen las leyes de una nación. Diríamos entonces que el problema no viene a ser en sí el establecimiento de unas leyes, sino el desconocimiento y manipulación de ellas, especialmente de quienes están en poder con el fin de justificar sus hechos violentos. Por eso, un buen caldo de cultivo para la violencia en las sociedades es la ausencia de justicia en todos los ámbitos, esto es social, económico y político.

Desde lo jurídico, la justicia, como dice Mifsud (2002), tiene que ver con colocar límites públicos entre el bien y el mal, entre lo que se debe hacer y lo que no se puede hacer. El concepto negativo de justicia es una condición de sobrevivencia en la convivencia, de no ser así terminaría imponiéndose el más fuerte. En el concepto positivo es "una condición de realización en la convivencia según el derecho, que corresponde al respecto por la dignidad de las personas" (214). Cuando se exige justicia se da sobre la necesidad de establecer públicamente lo bueno y lo malo para la realización de una sociedad donde todos tendrían cabida y no al deseo de venganza. La reflexión ética no se sujeta ni a la fuerza ni al consenso, ni a las dictaduras ni a las democracias, pues ni lo uno ni lo otro garantiza el bien ético o estar en lo correcto. Cualquier sociedad requiere de unos valores que no son negociables para su desarrollo. Si esos valores están ausentes en una sociedad, entonces se ve amenazada la convivencia. De no ser así se puede llegar a un relativismo ético y quien tiene el poder es quien llegaría a decir qué es bueno y que no. De ahí que cuando hay impunidad se destruye la confianza en la sociedad, porque la justicia se ha hecho a partir de quienes están en el poder, demostrando que es más importante el poder de unos pocos que el bienestar de todos lo cual es peligroso porque genera más violencia. Lo que se busca con la justicia es, además de devolver la confianza a las instituciones públicas, pronunciar una verdad sobre lo acontecido y sancionar lo que no es aceptable éticamente por la sociedad. Con la justicia se devuelve la dignidad al ofendido y se invita al victimario a arrepentirse y ser reinsertado, con credibilidad, dentro de la sociedad (214, 215).

El anterior entendimiento de justicia tiene que ver con castigo para el victimario infractor de la ley y reparación para la víctima, lo cual se hace con el fin de impedir que se vuelva a cometer la infracción, que el victimario declare el daño que ha causado y logre reformar sus actitudes. Podemos estar de acuerdo con lo anterior, sin embargo no debe reducirse el concepto de justicia en un proceso de reconciliación. La justicia no sólo debe propender por lo anterior sino por la reconstrucción de relaciones rotas; en otras palabras a la justicia restaurativa. Esto quiere decir que cuando se habla de justicia se debe pensar también en reconciliación, y estos dos nos se excluyen mutuamente; lo que debe buscar la justicia restaurativa o restauradora es ayudar a que la persona victimaria se reforme, encontrando por qué razón se comporta así (Moya y Toledo 2000, 143), para que se logre cortar la espiral de violencia (Camara 1970, 47-48). En este sentido la justicia punitiva puede caer en el error de pretender eliminar la violencia que traen aquellos con el uso de la violencia, desconociendo que una respuesta violenta a la violencia va a producir más violencia.

Siendo así, el concepto y práctica de la justicia restaurativa es, desde nuestro punto de vista, lo más aproximado al concepto de justicia del evangelio, pues no es una justicia que condena sino una justicia que restaura y libera tanto a la víctima como al victimario. En el N.T. nos encontramos con varias alusiones a este tipo de justicia, que restaura y busca el arrepentimiento del victimario del daño que ha causado, como por ejemplo Ga 6:1 “si alguno fuere sorprendido en alguna falta, vosotros que sois espirituales, restauradle con espíritu de mansedumbre...” (RV) y Lc 15:7 “habrá más alegría por un solo pecador que se arrepienta, que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse” (NVI).

La justicia restaurativa rompe con el viejo paradigma de la justicia retributiva que recompensaba al criminal con castigo penal. La justicia restaurativa apuesta por una visión más integradora y adecuada a las partes en un proceso penal, siendo necesaria la figura de la mediación víctima-victimario. Es un proceso por el cual la víctima-ofendida- y el victimario-ofensor- participan activamente en la búsqueda de soluciones con la ayuda de un tercero llamado mediador.

> La prioridad de la justicia “que restaura” es restituir la dignidad, tanto de las víctimas como de los agresores, y restaurar las relaciones humanas para que sean equitativas en las comunidades, mediante esfuerzos de mediación y acompañamiento... busca restablecer las relaciones justas, tiene en cuenta la

> necesidad de reparar las injusticias económicas en la sociedad que con frecuencia están en el origen del conflicto (Jacques 2001, 47).

Esto también tiene que ver con las reformas agrarias y el respeto a los derechos de las minorías.

Pero, ¿cómo se da en la práctica una justicia restaurativa? Puede haber confusión con lo que realmente es el proceso de justicia restaurativa (Zehr 2002). No debe confundirse con el perdón, la reconciliación o la mediación, ni con la eliminación de las secuelas del daño causado, ni la repetición de las ofensas. No es un programa particular, ni es un ensayo para ofensas menores ni para ofensores por primera vez. Tampoco es un concepto desarrollado por una denominación, ni una panacea, ni el reemplazo para el sistema legal. Menos aún debe considerarse como una alternativa a la prisión, ni como necesariamente lo opuesto de la retribución (8-14). Más bien, es un acercamiento integral al crimen (Kerber 2002) donde, se sientan juntos la víctima, el victimario y la comunidad, para que, mediante el diálogo, se restauren las relaciones. Para llevarla a cabo deben tenerse en cuenta dos aspectos: por un lado está el proceso centrado en la víctima, y por otro lado el papel de la comunidad. En cuanto al primer aspecto, se debe tener en cuenta a las víctimas porque éstas han sido marginadas de los procesos. En este sentido es recuperar el significado de lo que es optar por los pobres, por los excluidos. Esto se manifiesta en escuchar a las víctimas y a sus familiares, tenerlos en cuenta, lo cual se manifiesta en dejar que cuenten sus historias. Sobre el segundo aspecto, la comunidad, ésta desempeña un papel importante porque los crímenes están relacionados con los actores sociales. Entendió de esta manera, las víctimas y los victimarios son un todo social y por lo tanto la solidaridad se debe dar con los dos actores. Así pues la tarea de la reconciliación no se debe limitar a una comisión sino a toda la comunidad, toda la sociedad es responsable del proceso (57-64).

Debe agregarse a lo anterior que las víctimas también tienen la necesidad de ser potenciadas, restituidas o vindicadas, y que los victimarios tienen la necesidad de asumir su responsabilidad por los daños causados, de entender el impacto de su comportamiento, así como a corregir las cosas tanto como sea posible, cambiar sus comportamiento para que lleguen a ser miembros reintegrados a la comunidad y buscar las causas de su comportamiento, en lugar de asumir una responsabilidad (pero sin convicción) por medio del castigo. Las comunidades por su parte, entendidas como

víctimas secundarias, tienen la necesidad de que se les atienda como víctimas, de oportunidades para construir un sentido de responsabilidad mutua comunitaria, de ser animadas a ser responsables por el bienestar de sus miembros, incluyendo víctimas y ofensores, para nutrir las condiciones que promuevan comunidades sanas (Zehr 2002, 14-18, 64-69). ¿Quiere decir lo anterior que sería mejor eliminar ya la justicia legal o criminal? Nuestra respuesta a esta pregunta es que no. Más bien la justicia legal o criminal puede ser orientada hacia la restauración. En otras palabras, debe crearse una simbiosis entre la una y la otra y no verse como rivales. De esta manera, como cristianos, estamos respetando las leyes de una sociedad, pero por otro lado estamos haciendo práctica la regla de oro de amar a nuestros enemigos.

Sabemos entonces que la justicia restaurativa no va a ser aplicada por la justicia legal de turno, pues no es su función, por lo menos hasta donde conocemos. Entonces, ¿a quién le correspondería aplicarla? Es indudable que lo ideal sería que fuera la misma sociedad civil. Sin embargo, dentro de la misma sociedad civil el espacio con más responsabilidad para hacerlo debería ser la iglesia. Ella como expresión concreta de la obra de Cristo en la cruz, de expresión de una nueva humanidad, como instrumento de reconciliación, debería propiciar los espacios para permitirla.

La iglesia debería ser un espacio de justicia restaurativa a través de la comunidad de creyentes. Las personas que han cometido delitos y buscan ayuda en la iglesia podrían encontrarse con una señal de que una sociedad diferente es posible. No tanto porque ella sea perfecta, sino por un estilo de vida que es inclusivo, que no margina, que acepta incondicionalmente, que restaura, que perdona. La iglesia debe poner a prueba su capacidad restaurativa, no tanto por medio de servicios psicológicos u otras ayudas profesionales sino por el hecho mismo de ser comunidad. La fuerza de la comunidad puede ser el elemento más poderoso para ayudar en la restauración de las personas por medio de visitas, de comidas, de participación de actividades que involucran otra ética que es percibida por los necesitados de restauración, la ética de Cristo. Quizás ellos nunca han experimentado otro estilo de vida. No han podido concebir un mundo diferente, una sociedad nueva. Pero es una labor que no depende sólo del pastor o sacerdote sino de la comunidad en sí. Este es un gran desafío para las comunidades de creyentes de hoy. Deben ser comunidades que ayuden al desarme de los espíritus.

Entonces, mientras la justicia criminal trata a la víctima y al victimario por separado, la justicia restaurativa los junta. Claro, a través de un proceso. Por ejemplo:

> Un encuentro permite a una víctima y un ofensor ponerse cara a cara, preguntar cada un al otro directamente, negociar juntos como poner las cosas correctas. Ello provee oportunidad para las víctimas decir a su ofensor directamente el impacto de la ofensa o hacer preguntas. Ello permite al ofensor escuchar y entender los efectos de su comportamiento. Ello ofrece posibilidades para aceptar su responsabilidad y su culpa. Muchas víctimas así como ofensores han encontrado que tal encuentro es una experiencia positiva y poderosa (Zehr 2002, 26).

3.4 Arrepentimiento y conversión

Los conceptos de arrepentimiento y conversión entre los informes de las Comisiones y el anabautismo contemporáneo convergen. Para los dos, el arrepentimiento tiene que ver con transformar la manera de pensar, lo cual debe traer consecuentemente cambios en actitudes y en acciones, expresadas éstas últimas en el reconocimiento de los hechos que han causado daño, pedir perdón, asumir responsabilidades y buscar la restauración de las víctimas.

A pesar de las anteriores similitudes, los énfasis son diferentes. El anabautismo enfatiza que ese proceso de cambio involucra dimensiones sociales y personales necesarios para pasar del conflicto destructivo y violento al conflicto constructivo, a la paz y la reconciliación. Así también que el camino para el arrepentimiento y la conversión está marcado al escoger a Jesús y seguirle dentro de una comunidad que es restauradora, la comunidad de discípulos, teniendo como base para sus acciones políticas el jubileo. Por su parte las Comisiones enfatizan acciones institucionales, tanto estatales como ex-guerrilleras, que se evidencian en el abandono de las armas, reformas en el aparato estatal, destitución de cargos e inhabilitación para los mismos de quienes hayan cometido violencia.

Aunque los informes de las Comisiones no mencionan de manera directa el seguimiento a Jesús como el camino para el arrepentimiento y la conversión, podemos establecer una semejanza entre las acciones pedidas a las instituciones (que tienen que ver con asumir responsabilidades y sus consecuentes reparaciones a las víctimas) y el jubileo como plataforma política de Jesús, enfatizado por el anabautismo.

Dado lo anterior podemos afirmar que estamos completamente de acuerdo en cómo se concibe el arrepentimiento y la conversión tanto en los unos como en el otro, teniendo como elemento sustancial para el cambio no sólo la voluntad de las personas, sino el actuar de Dios a través de la comunidad restauradora. Entendido de ésta manera, en la presente investigación es claro que a lo que se refiere el arrepentimiento y la conversión es a que los victimarios abandonen el camino de la violencia y asuman un compromiso activo con la no violencia. Entonces, de lo que deben arrepentirse y convertirse los actores del conflicto armado, tanto de manera personal como institucional, es de la violencia, lo cual debe evidenciarse en caminar en una dirección radicalmente opuesta a ella, y esta vía no es otra que la vía no violenta; una no violencia que lleve implícita, como debe ser lógico, la lucha por la justicia y la igualdad. Esa conversión a una vía no violenta debe partir del reconocimiento de la violencia, la cual se expresa, como lo dice WCC (World Churches Council) (1998.) en *Program to Overcome Violence: An introduction*, a través del "militarismo, la opresión, la explotación y la marginación de los pobres" y cuyas causas son, entre otras, "el mal uso y la manipulación de la ideología, el nacionalismo, la etnicidad, la religión, el género, el sistema económico medio y global". Lo anterior debe acompañarse con acciones para vencer la violencia y que promuevan la reconciliación y el perdón; debe "contribuir a la creación de sociedades con un carácter no violento" (35 en Ortega 2001, 386).

Podríamos decir, de igual modo, que el arrepentimiento consiste en cambiar la manera de pensar individualista y enajenada del ser humano con respecto al resto de la creación a una donde se considere parte integral y comprometido con toda ella; consiste en que el ser humano tome conciencia de que es parte del mundo y que está interrelacionado con él y su Creador (Tillich 1968). Esto debe llevarlo entonces a cambiar su relación destructiva con el resto de la creación, incluyendo otros seres humanos, en una relación constructiva que promueva y defienda la vida. En otras palabras, si el ser humano toma conciencia de su integración con el resto de la creación y que lo que le pase a la creación repercute en él mismo, entonces tendría que negarse a participar en las guerras.

La pregunta que surge entonces es ¿cómo saber si alguien está dispuesto a arrepentirse de algo de lo que no está convencido que no debió hacer o que no debe hacerse? Efectivamente, no hay arrepentimiento si no hay convicción del daño que se ha

causado, si no hay convicción de que se es parte del resto de la creación que está en permanente interacción. De todas maneras una buena muestra de arrepentimiento del victimario podría ser la confesión. Sin embargo, ésta no lo garantiza y mucho menos garantizaría cambios en su manera de actuar (Assefa 2003). Tal como lo dice Tavuchis (1991) "disculparse es declarar voluntariamente que uno no tiene excusa, defensa, justificación o explicación por una acción (o inacción), que ha insultado, fallado, injuriado, o dañado a otro" (17). Es un acto hablado en presencia de otro. Es nombrar la ofensa de su identificación mutua como una disculpa (22). Sin disculpa no hay perdón ni reconciliación. Sin embargo, eso no quiere decir que la disculpa recibida por el ofendido ya lo habilita para perdonar (23), y que "busca una membresía e inclusión incuestionable dentro de un orden moral". La sociedad o la comunidad debe ir gradualmente del conocimiento a admitir la disculpa (27).

En la metodología usada por las Comisiones, la confesión es de carácter público. Allí se nombra el daño y se relacionan los hechos y los perpetradores. Todo ello es considerado crítico y necesario para la sociedad amplia; tiene que ver con decir la verdad en público y es motivada por una rebaja de penas o incluso por la posibilidad de indulto (Jacques 2001, CODEHUCA 1995, Chapman 2001). Sin embargo, ese proceso difiere de la confesión motivada espiritualmente ya que, para ésta, se espera que la confesión o disculpa venga de la motivación del propio individuo y sea dirigida hacia la persona o grupo ofendida. Esas confesiones se dan como un reconocimiento de los perpetradores de que hicieron mal. Esta confesión debe traer bienestar de sí mismo y crear el deseo, la convicción y la actitud de arrepentimiento. La confesión es el mecanismo por el cual el perpetrador hace reconocimiento personal de remordimiento y de arrepentimiento (Muller 1997).

Como en la implicación ética anterior de la reconciliación, la justicia, y en nuestro caso la justicia restaurativa, consideramos que la iglesia puede ser un instrumento clave en ayudar a los victimarios a experimentar el arrepentimiento y la conversión. Es allí donde el victimario puede encontrar un espacio para que de manera consciente, voluntaria y sin presiones políticas confiese su daño. El reto que se le plantea a la iglesia es cómo acompañar a esos victimarios para que sus cambios se puedan dar en el contexto de una comunidad que restaura y no como individuos aislados (Jacques 2001, 54). Debería ser una tarea de la iglesia, tal como lo plantea la parábola

de la oveja perdida: ir en busca de quienes se han extraviado (Lc 15:4-7); de acompañar a quienes, como dice Pannenberg (1975, 186) "han errado y equivocado la fuente de la vida en nuestra búsqueda de vida".

Así pues, arrepentimiento y conversión tienen que ver con inconformismo frente a la realidad de violencia y muerte, con transformación de mente y de acciones que evidencian un caminar en una dirección opuesta al odio, la mentira, la injusticia, la expropiación, el egoísmo, el mal, la arrogancia, la venganza; consiste en no dejarse vencer por el mal, tal como lo expresa Pablo en su epístola a los Romanos:

> No se amolden al mundo actual, sino sean transformaos por medio de la renovación de su mente. Así podrán comprobar cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta... Aborrezcan el mal; aférrense al bien. Ámense los unos a los otros con amor fraternal, respetándose y honrándose mutuamente. Nunca dejen de ser diligentes; antes bien, sirvan al Señor con el fervor que da el Espíritu. Alégrense en la esperanza, muestren paciencia en el sufrimiento, perseveren en la oración. Ayuden a los hermanos necesitados. Practiquen la hospitalidad. Bendigan a quienes los persiguen, bendigan y no maldigan. Alégrense con los que están alegres; lloren con los que lloran. Vivan en armonía los unos con los otros. No sean arrogantes, sino háganse solidarios con los humildes. No se crean los únicos que saben. No paguen a nadie mal por mal. Procuren hacer lo bueno delante de todos. Si es posible, y en cuanto depende de ustedes, vivan en paz con todos. No tomen venganza, hermanos míos, sino dejen el castigo en las manos de Dios, porque escrito está: Mía es la venganza; yo pagaré dice el Señor. Antes bien si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed dale de beber. Actuando así, harás que se avergüence de su conducta. No te dejes vencer por el mal; al contrario, vence al mal con el bien (Ro 12:2, 9,-21 NVI).

3.5 El perdón

Tanto las Comisiones de la Verdad como el anabautismo contemporáneo tienen un concepto parecido acerca del perdón y su práctica. Lo conciben opuesto a la condenación, como una gracia otorgada por la víctima al victimario. Así mismo lo entienden como algo diferente de la reconciliación, aunque lo reconocen como un camino importante hacia ella porque enfoca hacia el futuro, pero buscando rectificar la experiencia pasada y restablecer las relaciones. De esta manera podemos decir que los dos lo consideran un acto de sanidad interior y liberación, siguiendo las unas de manera tácita y el otro de manera directa, las disposiciones del jubileo bíblico y la manifestación de la gracia y la misericordia de Dios.

Aunque los dos están en contra de la impunidad, la diferencia en este punto radica en que las Comisiones consideran que si hay amnistía ésta debe darse bajo la forma del indulto, es decir, una vez las personas hayan sido juzgadas y declaradas culpables, pero no como amnistía u olvido del daño causado, pues ésto no posibilitaría la reconciliación. Para el anabautismo la amnistía tiene valor dentro del perdón pero sin impunidad, con el fin de posibilitar un nuevo inicio para las personas, los grupos y la sociedad, significado éste que no es desarrollado, lo que no necesariamente quiera decir que el anabautismo entienda el perdón como "pasar por alto el pecado".

Otra diferencia es que el anabautismo, a diferencia de las Comisiones, enfatiza la misericordia como una expresión tanto del perdón de ofensas como de hacer el bien al que necesita, mostrando una profunda preocupación por el ofensor-victimario más que por la víctima ya que el proceso, como se ve en los otros conceptos de reconciliación, está centrado en las relaciones y mirando hacia el futuro y no tanto en el pasado.

Aunque el concepto abstraído de los dos encierra los elementos éticos claves del perdón, vemos importante ampliarlos. Siendo así, debemos empezar por reconocer que en una situación degenerativa del conflicto, para las víctimas, dependiendo de la gravedad de la lesión, ejercer el perdón es una de las tareas más difíciles que se les puede pedir. A pesar de que surjan preguntas como ¿de qué manera perdonar a quien ha causado daños irreparables? y ¿cómo perdonar a quien no se arrepiente? no debemos negar que este paso en la reconciliación es indispensable si se quiere romper el ciclo destructivo del odio y violencia que prevalece en las sociedades post-guerra.

El perdón debe iniciarse como un acto intelectual. Es un acto de voluntad y trascendencia de sí mismo que acepta el violador como un subjetivo otro en relación a él mismo y reconoce que el bienestar de él mismo está interrelacionado con el bienestar de la comunidad más amplia constituida como el mundo (Suchocki 1994, 147-151). Tomar la decisión intelectual de perdonar es romper los efectos de la violencia y es diferente al perdón emocional donde "el corazón" prima sobre la razón (Assefa 2003); una cosa es decirlo y otorgarlo conscientemente (intelectual) y otra cosa es sentirlo (emocional). Y el hecho de no sentirlo no necesariamente significa que no debe hacerse, sobre todo cuando está en juego el bienestar de la comunidad. Por eso consideramos que antes que sentirlo debemos otorgarlo pues quizás nunca se podrá sentir. Esta práctica

nos parece muy importante en contextos comunitarios donde por medio del discernimiento se otorga el perdón como un acto intelectual.

El perdón debe ser experimentado como un poder que sana las vidas interiormente pero al mismo tiempo que sana la forma de relacionarse con otras personas. La oración del Padre Nuestro nos lo recuerda: “perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores” (Mt 6:12 RV). Es decir, según este texto, sin perdonar al otro no se puede experimentar el perdón de Dios. El perdón debe ser instrumento de liberación (Assefa 2003, Müller 1997) tanto para la víctima-ofendida como para el victimario-ofensor, ayuda a cambiar la manera de pensar, y genera la esperanza de crear una nueva sociedad y forjar un futuro mejor para las nuevas generaciones. El perdón, desde las víctimas, debe ser entendido como un acto emocional interior de soltar la carga de opresión por el daño que le han causado.

Por otro lado, es importante aclarar que perdonar no es excusar o pasar por alto (Assefa 2003). No es apoyar conductas que le causan dolor a la víctima. Tampoco debe entenderse el perdón como reconciliación, porque el perdón es un proceso personal interior de soltar lo que lo tiene atado y que lo involucra sólo a uno mismo. Más bien el perdón es un paso necesario para acercar a las personas para que se puedan reconciliar, e incluye la disposición para hacerlo. De ahí que se puede perdonar a otra persona, y demostrarlo con el comportamiento, pero no habrá reconciliación hasta que no se dé un cambio en la conducta del ofensor u ofensora, e incluso si no se ha reparado el daño causado. Se puede perdonar pero no necesariamente reconciliarse (tal como lo argumentamos en el apartado acerca de la reconciliación), pues nadie garantiza que el ofensor cambie o esté dispuesto a reconocer su falta. Siendo así, perdonar entonces consiste en soltar el dolor, soltar el sufrimiento, soltar el pasado, soltar la amargura, el resentimiento, el deseo de venganza, el deseo de revancha. Es un acto de liberación que está en uno mismo y no depende del otro (Jacques 2001). El perdón pone a las personas en el camino de la reconciliación, pero no es la reconciliación en sí misma. En otras palabras, mientras que el perdón se da en la vía de la víctima al victimario, la reconciliación es un proceso que se da en doble vía, tanto del lado de la víctima como del lado del victimario.

Perdonar tampoco es olvidar (Shriver 1995), tal como se ha enseñado tradicionalmente en la iglesia. La palabra olvidar está relacionada con la palabra

amnistía. Este término viene del griego *amnestía* que significa "olvido" (Schreiter 2000, 173). En este sentido los responsables de lo ocurrido no tendrían que pagar el daño causado ni responder a acusaciones. Uno no puede decidir olvidar algo, por lo menos biológica y fisiológicamente es imposible. Aunque debe reconocerse que las cosas que no son significativas para la persona se olvidan más fácilmente que aquellas que han causado un dolor muy profundo, que han tenido un impacto profundo en la víctima. Como lo menciona Schreiter (2000) la sociedad puede conceder una amnistía o un indulto o puede optar por el castigo, pero no necesariamente puede perdonar. Una nación que ha sido destruida no puede dejar atrás el pasado. En otras palabras no puede olvidar, no puede conceder amnistía en la realidad. Lo que en realidad se concedería es un indulto (174-176).

Con respecto a este último término es de aclarar que perdonar tampoco es indultar (Shreiter 2000). El indulto es un acto público de poner en libertad e involucra a una autoridad responsable. El indulto es una forma de reafirmar las normas, al mismo tiempo que busca liberar a la persona victimaria, a la ofensora, de la sanción total que le corresponde por violar las normas. Eso no quiere decir que perdonar al victimario-ofensor es abolir el castigo por lo que haya hecho; se le hace responsable pero no se le castiga, dejando las puertas abiertas a un juicio. La amnistía y el indulto son el equivalente social -legal- del perdón (173).

Las preguntas que surgen entonces son ¿no debe darse amnistía?, ¿debe darse el indulto?, ¿cuándo aplicar la amnistía y cuando el indulto? En el primer caso la experiencia de algunas naciones como Sudáfrica ha sido que la amnistía se concedió con el fin de conseguir información que ayudara a aclarar los hechos, y reconocimiento por parte del ofensor de su falta, lo cual se acerca más al indulto. La amnistía es peligrosa para la sociedad por cuanto los victimarios no han reconocido sus hechos y siguen viviendo una vida "normal" pero sin reparar los daños causados, hecho este que puede obstaculizar un proceso de reconciliación de parte de las víctimas o sus familiares. La amnistía no debe impedir la investigación de los hechos denunciados y debe existir un consenso social entre los delitos que merecen ser amnistiados y los que no merecen la aplicación de la amnistía como los crímenes de lesa humanidad, y además, que la amnistía se aplique a todos los que se encuentren en la misma situación, es decir que no haya discriminación por ninguna razón. Pero la amnistía puede usarse para impedir que

se investiguen los hechos donde hubo violaciones de los derechos humanos. Es por eso que en términos éticos es mejor hablar del indulto, aunque no puede aplicarse a los autores principales de los crímenes cometidos en caso que estos hayan sido servidores públicos y que han oprimido a la nación (Mifsud 2002).

Estamos de acuerdo con Volf (2001, 45) en cuanto a que el perdón no debe ser confundido con la aceptación del otro. Ofrecer perdón es al mismo tiempo condenar el hecho y acusar al hacedor; recibir perdón es al mismo tiempo admitir el daño y aceptar la culpa. La aceptación del otro, aunque podría ser más una utopía, tendría una luz de posibilidad sólo si se hace justicia, el victimario se arrepiente, pide perdón y buscara restaurar el daño causado. Por lo tanto el perdón no debería ser incondicional.

Pero, ¿cómo debe darse entonces el perdón en contextos de conflictos sociales y políticos?, ¿cómo identificar a los victimarios-ofensores para que reciban el perdón de las víctimas?, ¿quiénes lo deben otorgar?, ¿quiénes lo deben recibir? Debemos reconocer que éste es un gran reto en las sociedades post-guerra. Sin embargo, para sociedades divididas por conflictos parecidos a los que nos hemos ocupado en esta investigación, es importante identificar a las instituciones estatales como las victimarias, y en un menor porcentaje a los grupos subversivos ex-guerrilleros. La inquietud que nos surge es si una institución identificada como victimaria debería y podría ser receptora de perdón. Entendiendo el perdón como un evento social que responsabiliza de los hechos cometidos a los receptores del perdón, en cabeza de sus respectivas autoridades, podríamos decir que sí. Sin embargo, esto nos lleva a otra inquietud y es si, entonces, la reconciliación social no necesita de la reconciliación interpersonal, es decir, de la reconciliación entre personas que han sido víctimas y sus victimarios específicos.

Tratando de dar respuestas a lo anterior, consideramos apropiado aclarar que si se ve al perdón como un evento social entonces debemos entender el pecado de la misma manera, como un evento social. En contextos post-guerra si hay perdón es porque ha habido la máxima expresión de pecado en el pasado, la violencia, pero también el deseo de construir un futuro nuevo y diferente. De ahí que el perdón social debe ser entendido a partir del pecado social, el cual está dentro de una estructura social que influencia la conciencia de los participantes de una sociedad. El perdón social es “la capacidad de quienes están vinculados dentro de un sub-grupo no sólo para examinar las

grandes estructuras, sino para influenciar la muy continua formación inestable de esas estructuras" (Suchocki 1994, 158). De igual forma, la reconciliación en medio de comunidades y fuerzas políticas antagónicas puede darse sin seguir el perdón interpersonal entre víctimas y perpetradores (Chapman 2001, 266). Lo anterior tiene que ver con entender, en el ámbito político, que el perdón incluye cuatro elementos: verdad moral, abstención, empatía, y el mandato a reparar una relación humana fracturada. La verdad es el punto de inicio para el perdón. La abstención es el rechazo a la búsqueda de venganza; el perdón no es el abandono del castigo del perpetrador, aunque puede ser en la práctica, pero necesita abandonar la venganza. La empatía tiene que ver con el reconocimiento de la humanidad del enemigo. Y, la reparación de las fracturas de enemistad son la base de formar una nueva comunidad política compartida. Cada elemento es importante en sí mismo pero depende de los otros y en cualquier momento uno de ellos puede ser prominente en la construcción de una nueva relación (Shriver 1995, 7-9). En otras palabras, pareciera que la práctica del perdón en el campo social y político es posible sin el perdón interpersonal. Sin embargo, desde nuestro punto de vista eso no significa que si hay la oportunidad y los espacios concretos para hacerlo que no se haga. Entendido de esta manera el perdón como evento social y político ayuda a una sociedad a reconocer su pasado pero a mirar hacia el futuro, reconociendo la realidad de los dolores y los traumas de la guerra, la necesidad de reparación de las víctimas y la responsabilidad de los victimarios, como búsqueda y ejercicio de la justicia.

¿Cuál debería ser entonces el papel de la iglesia en los procesos de perdón en sociedades post-guerra? ¿Cómo es vista la iglesia en el perdón que proclama? Lamentablemente la historia de la iglesia está marcada por un fuerte elemento distorsionador del perdón, especialmente a partir de su constantinización. Esto se ve en el abuso del perdón como una herramienta de poder político bajo el pretexto de tener las llaves del reino (Mt 16:18-19), la reducción verticalista del concepto y la fijación sobre el pecador antes que en la víctima (Müller 1997, 9-15). Es indudable que la iglesia en contextos post-guerra juega un papel importante dado el elemento religioso que todas las personas, víctimas y victimarios, y la sociedad en general, tienen. Sin embargo, no es fácil para la iglesia hablar de perdón en dichos contextos, especialmente cuando no hay manifestaciones de justicia y cuando ella misma ha sido mantenedora de injusticias

o se ha silenciado ante ellas. Sobre el papel de la iglesia en el contexto post-guerra recogemos, a continuación, algunas impresiones de varias personas líderes evangélicas guatemaltecas.

La tendencia en la iglesia ha sido separar lo espiritual de lo material al decir que los cristianos deben perdonar y Dios se encargará del resto (Argueta 1997 en Jeffrey 1998, 74), lo cual se constituye en un obstáculo para la justicia en los procesos de reconciliación. Asimismo la iglesia debe discernir cuando perdonar.

La iglesia no tiene derecho a perdonar. Ella tiene derecho a demandar justicia y clarificar el panorama, que es su rol, pero el ejercicio de perdón puede solamente ser practicado por quien era directamente ofendido. Ellos son los únicos quienes pueden ejercitar la gracia -si, es la gracia, porque ella es del Señor- de perdón. Con ese perdón ellos sanarán y se sanarán a sí mismos. Pero la iglesia no tiene derecho a decir, bien, permitamos que todos olviden, porque nosotros entendemos que en ese caso el perdón no aparece. Usted solamente perdona lo que usted no olvida. Lo que es olvidado permanece reprimido dentro de nosotros (Higueros 1997 en Jeffrey 1998, 74).

> El acto de perdonar requiere de la persona ofendida la difícil decisión de rechazar la venganza, lo cual no excluye buscar la verdad y la justicia por los medios legales posibles, ni hace que ello la libere a las autoridades legítimas de cumplir con su obligación de investigar la verdad y aplicar la justicia. Cada acto de omisión y negligencia fomentará la impunidad y denota complicidad con la injusticia (Conferencia Episcopal de Guatemala 1997).
>
> Igualmente, la iglesia debe cambiar el concepto de gracia barata.
>
> En las sectas usted encontrará comisionados militares, líderes de PAC [Patrulla de la Defensa Civil]. A ellos se les ha dicho “Acepte a Cristo y él los perdonará. Y que es suficientemente bueno para ellos... Ellos no ven la necesidad de reconocer su culpa en frente de las víctimas. Ellos no ven la necesidad de hacer enmiendas por los daños que ellos causaron. Ni tampoco ven que serán las víctimas las que los perdonan o no por lo que ellos han hecho (Similox 1997 en Jeffrey 1998, 78).

Faltaría ver, después de los anteriores testimonios religiosos, la influencia de los respectivos pronunciamientos de las iglesias sobre los procesos de perdón y reconciliación en la sociedad. Algunos afirman que la influencia ha sido mínima (Jeffrey 1998). En otros contextos, como el sudafricano, los énfasis de perdón y justicia restaurativa se atribuyen a la influencia de la comunidad religiosa en el contexto. Por esta razón muchos no ven el modelo de Africa para aplicar en otras partes. En Sudáfrica

el concepto religioso de *ubuntu* tuvo gran repercusión en el proceso de reconciliación. Según Tutu (1999), éste concepto encierra la esencia del ser humano, implicando que "mi humanidad está tomada, está inextricablemente ligada en ustedes", es decir, una persona es persona a través de otras personas. Yo soy humano porque yo pertenezco, yo participo, yo comparto. El añade,

> La armonía social es para nosotros el *summum bonum*, el bien más grande. Cualquiera que lo subvierta, que lo socave, debe ser evitado como la plaga. Ira, resentimiento, deseo de venganza, , aún éxitos a través de competencias agresivas, son corrosivas de este bien. Perdonar no es ser altruista. Es la mejor forma de interés en uno mismo. Lo que lo deshumaniza a usted inexorablemente me deshumaniza a mí (31 en Chapman 2001, 268-269).

El concepto anterior tiene relación con la dimensión holística del perdón (Jones 1995). El perdón es mucho más que una palabra hablada o una acción desempeñada o un sentimiento entendido como un mandato a una práctica específica de vida. La meta del perdón es comprometerse en un proceso profundo de desaprender y aprender a vivir en comunión con el Dios Trino, con otros y con toda la creación. El perdón es una señal de la paz original de la creación de Dios, así como la promesa de la consumación de la creación en el reino de Dios (60-63).

A pesar de las críticas que pueda haber con respecto a la proclamación de perdón en la iglesia en contextos post-guerra, consideramos, como lo expresa Schreiter (1998) que si las víctimas invitan a la iglesia a tomar parte en el proceso de reconciliación, que incluye perdón, ésta debe aceptar cualquier papel que se le asigne, pero si las víctimas no lo aceptan todos los esfuerzos que la iglesia haga serán infructuosos. Las iglesias deben ejercer un ministerio pastoral sustentado en el trabajo por la búsqueda de la verdad, que mueva a la sociedad a reconocer su pecado y la necesidad de la ayuda y del cuidado de Dios. (102-103). Así mismo nos parece importante el rescate de los ritos litúrgicos en el proceso de perdón como acción liberadora interior, pues ellos brindan un espacio para la catarsis, para expresar de otra manera lo que no se puede expresar con palabras. Las ceremonias y las sepulturas que siguen las correspondientes tradiciones religiosas y culturales tienen mucho valor en el proceso del duelo, necesario para el perdón emocional.

3.6 Reparación

En cuanto a tratamiento y desarrollo que se le da al concepto de reparación se evidencia un contraste bastante fuerte entre las Comisiones y el anabautismo. Para las primeras es el tema que se trata y desarrolla de manera enfática y específica, lo que no es así para el segundo. Asimismo mientras que las primeras enfatizan la reparación o restauración de las víctimas-ofendidas, el segundo enfatiza la restauración del victimario-ofensor.

La importancia del jubileo para el anabautismo se expresa en el perdón de las deudas económicas, la liberación de los esclavos y la devolución de la tierra a sus propietarios, lo cual podría ser considerado una aproximación, aunque no desarrollada, a la reparación de quienes han sufrido a causa de la opresión del sistema, a través de la violencia estructural. Lo anterior se equipara a las políticas recomendadas para las reparaciones de las víctimas de la violencia por parte de las Comisiones las cuales tratan de tener en cuenta las diferentes áreas afectadas, en las personas y las comunidades, como la psicológica, económica, social, jurídica, política, cultural, moral, material, salud física, educación, derechos humanos y derechos ciudadanos, entre muchas otras. Es evidente que las Comisiones ven como responsable de las reparaciones al Estado, mientras el tema de la reparación dentro del anabautismo se da en el contexto de la comunidad y busca, dentro de su proceso disciplinario fraternal, la restauración de la víctima, la cual incluye que el ofensor-victimario adquiera conciencia del daño causado y la necesidad de restaurar a quien lo hizo. La reparación para el anabautismo, sin embargo, se hace evidente a partir del reconocimiento de parte del ofensor-victimario del daño que ha causado y de haber roto la relación, así como la confesión a quien se la causó.

Además de lo anterior, la teología anabautista considera la reconciliación en términos holísticos, es decir, que abarca no sólo las relaciones entre las personas con Dios y entre sí, sino también con el resto de la creación. Mientras tanto, las Comisiones contemplan la reconciliación en términos eminentemente sociales, lo cual involucra reparaciones del mismo tipo.

Sea por omisión en las primeras o por falta de aplicación práctica en el segundo, en esta investigación consideramos importante enfatizar, como propuesta de un marco

ético-teológico para la reconciliación en sociedades divididas, la conservación del medio ambiente y, de manera especial, la reparación de los daños que se provoquen en él como producto de las guerras. El reto que se nos presenta a quienes deseamos un mundo en paz y con justicia es que, muchos de los daños causados a los ecosistemas en los conflictos armados no tienen prohibiciones para prevenirlos, y menos en conflictos internos de las naciones.

> En realidad, las guerras han causado siempre daños al medio ambiente, algunos muy duraderos. Así, algunos de los campos de batalla de la Primera o de la Segunda Guerra Mundial, por no citar más que esos conflictos, aún siguen sin poder explotarse hoy, o presentan considerables riesgos para la población, debido a la presencia de material de guerra (particularmente minas y proyectiles). La finalidad de las normas del derecho internacional humanitario relativas a la protección del medio ambiente no es excluir totalmente los daños al medio ambiente, sino más bien limitarlos a una escala que pueda considerarse tolerable (Bouvier 1991, 610).

¿Cuál sería entonces el papel que debería asumir la iglesia frente a las reparaciones y específicamente las reparaciones de los daños causados por la guerra al medio ambiente? En el primer caso, aunque es competencia directa del Estado, la iglesia debe apoyar a las víctimas en sus reclamos de reparación, pero también puede de manera específica apoyar la reparación psicológica a través del acompañamiento pastoral (Lozano 2000) y tal como lo reconocen las Comisiones de la Verdad. En el segundo caso la iglesia podría trabajar en una educación que traiga conciencia ecológica, pero en especial educando más sobre la conservación del medio ambiente a la sociedad pero, como lo dice Leopold (1999) teniendo cuidado en sus contenidos (140), y teniendo en cuenta además que, “una relación ética con la tierra no puede existir sin amor, respeto y admiración por ella y sin una alta estima por su valor” (150). Tomando las palabras de Tillich (1968), la iglesia debe proclamar “la salvación del mundo y no tan sólo de los seres humanos” (125) y que “la comprensión del hombre de la naturaleza sólo es posible mediante una comunión del hombre con ella” (126).

Es necesario forjar una conciencia de especie si es que queremos sobrevivir en condiciones aceptables. Conciencia de ser una sola humanidad, viviendo en una sola tierra (el lema de la primera “cumbre de la tierra” en Estocolmo, 1972); y también la conciencia de ser una especie dentro del concierto de cientos de miles de especies vivas que pueblan este planeta (Riecheman 2001, 34).

3.7 El cambio de orden-transformación

El cambio de orden-transformación es un elemento ético común y semejante en su concepción en los informes de las Comisiones y el anabautismo. El anabautismo contemporáneo afirma que no es posible la reconciliación sin un cambio de orden o transformación, concepto éste surgido de su propia experiencia en el siglo XVI, como una transformación de las estructuras sociales, lo cual expresaron en la conformación de comunidades con justicia social. Este aspecto, por su parte, se expresa implícitamente en los informes de las Comisiones al mencionar la necesidad de abolir las discriminaciones, realizar reformas estatales y la necesidad de rehacer el pacto social y político basado en la justicia. Asimismo, se puede abstraer de los informes que ese cambio de orden-transformación debe reflejarse, de igual modo, en la formación de comunidad, la atención a las demandas sociales, la eliminación de la discriminación étnica y racial, la discriminación contra la mujer y la equidad de género y la abolición de la pobreza. A pesar de lo anterior, y con lo cual nos identificamos plenamente, vemos importante ampliar este concepto al contexto de la realidad latinoamericana en las siguientes líneas.

El cambio de orden-transformación se expresa bien las palabras de Sobrino (1977) "La utopía del reino es que las cosas deben ser de otra manera". "El fin que se pretende es el de una reconciliación universal". "La reconciliación es por su esencia en oposición a la realidad presente" (104), en concordancia a lo expresado en Ro 12:2 "No os conforméis a este siglo, sino transformaos." (RV).

El orden social de América Latina es un orden social hecho económica, política e ideológicamente por unos pocos y para beneficio de ellos mismos, mientras que, los otros, el pobre, el oprimido, la clase explotada, comienzan a hacer sentir su inconformidad con el sistema, lo cual consecuentemente trae la represión de parte de quienes están en el poder haciendo uso de "la violencia institucionalizada, el uso indiscriminado de la fuerza (prisión, masacre, torturas, etc) y la violación sistemática de los más elementales derechos humanos para mantener en el orden a los movimientos populares", todo esto controlado por ideologías y teologías que pretenden justificar esa dominación (Gutiérrez 1982, 243-251). Esto es lo que ha causado que sea imposible que los oprimidos caminen junto a quienes los han oprimido o, que los opresores quieran

obligar por sus medios ideológicos a que los oprimidos caminen junto a ellos. Existe entonces, de ipso, un conflicto que ha tomado niveles de antagonismo y de polarización, trayendo violencia, tal como se manifiesta en varias sociedades de América Latina. No se puede, desde los que sufren, caminar junto a quienes los oprimen. Es por ello que se requiere crear una nueva situación histórica desde los que sufren, tal como lo expresa Bonhoeffer, "hemos aprendido a ver los grandes acontecimientos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los inútiles, los sospechosos, los maltratados, los sin poder, los oprimidos, los despreciados, en una palabra desde la perspectiva de los que sufren" (Torres y Eaglason 1980 en Gutiérrez 1982, 262).

De acuerdo a lo anterior se puede decir que, la reconciliación, el "volver a caminar juntos" (si es que tiene cabida el término), no va a ser concreta si no desaparece la inequidad. Si sigue habiendo oprimidos y opresores el conflicto destructivo se mantendrá latente, y entonces la fe, la verdad, la justicia, el arrepentimiento y la conversión, el perdón y la reparación no producirán cambios en el sistema. Por eso, una reconciliación genuina debe traer como resultado cambios no sólo en lo individual sino en lo social, lo económico y lo político, lo cual lógicamente debe estar basado en una ideología de un mundo de iguales y una teología cuestionadora y desacralizadora del sistema imperante. Tal como lo plantea Assefa (2003), la reconciliación se debe acompañar con cambios radicales que van desde la conversión de las mentes y sentimientos hasta la transformación de las estructuras políticas, económicas y sociales que distorsionan las relaciones humanas y las hacen injustas y violentas. En lo político los cambios tienen que ver con construir consenso, inclusión, negociación continua de intereses, de necesidades, de mediadores. Debe reconocerse que esto es un proceso a largo plazo pero más efectivo ya que enfatiza más lo comunitario que el individualismo y la competencia. En cuanto al aspecto económico, la reconciliación presenta primero la satisfacción de las necesidades básicas en lugar del consumismo y redefine el desarrollo como un modelo económico centrado en lo humano integrando lo espiritual, psicológico, intelectual, material y social y en una armonía consigo mismo, la sociedad y la naturaleza. En otras palabras, la economía debe estar al servicio de la humanidad y del medio ambiente para que todos subsistan (53-60). Así entonces, trabajar por la reconciliación es trabajar por la creación de un nuevo orden basado en relaciones de

equidad y de paz, las cuales se deben expresar, entre otras cosas, en trabajar por la abolición de la discriminación étnica, racial y cultural y por la equidad de género.

3.8 Equidad de género y abolición de la discriminación étnica, racial y cultural

Estamos obligados a tratar la equidad de género y la abolición de la discriminación étnica, racial y cultural ya que tanto los pueblos originarios como las mujeres han sido las más víctimas entre las víctimas en los contextos de guerra de los respetivos países en estudio. Aunque se reconoce que también las mujeres, familiares de víctimas en su mayoría, jugaron un papel ejemplar en la defensa de los derechos humanos durante el enfrentamiento armado (CEH V 1999, 29, CVR VIII 2003, 101-113).

Llama la atención el hecho que para las Comisiones de la Verdad la reconciliación en los contextos post-guerra está estrechamente relacionada con la abolición de las discriminaciones sociales, económicas, raciales, culturales y de género, así como que la sociedad entera debe reconciliarse con los pueblos originarios, mujeres, jóvenes y marginados. Sin embargo, los anteriores temas se encuentran en el de género. Como lo dice May (2002c), para hablar de género debe tenerse en cuenta lo que es raza, clase y contexto. En el caso del anabautismo este tema no es mencionado de manera explícita, aunque sí referencia textos bíblicos acerca de la abolición de la discriminación étnica al mencionar la inclusión de judíos y griegos (dos etnias diferentes), así como de hombres y mujeres por igual en la misma comunidad (Ga 3:23, Ef 2:14-16).

3.8.1 Equidad de género

La inequidad de género está relacionada con la injusticia social y con el patriarcado, lo cual se manifiesta en la guerra. Sin embargo, la guerra debe ser entendida no sólo como un combate bélico sino como injusticia social basada en una violencia institucionalizada, que se presenta como una necesidad inevitable en un mundo kyriarcal donde mujeres e infantes son excluidos en un capitalismo neoliberal (Aquino 2001), donde se da la competencia por la superioridad económica de los mercados. Relacionado con lo anterior están los arquetipos de Rey, Guerrero, Mago y Amante (Robert Moore 1993) que refuerzan los comportamientos de los hombres.

La inequidad de género también está relacionada con la masculinidad que violenta no sólo a las mujeres sino a otros hombres y la naturaleza (Salas y Campos 2001), la cual es adquirida del modelo patriarcal. Se requiere entonces replantear los conceptos y vivencias de lo que es masculino y femenino (Irarrázabal 2001), de los papeles masculinos que han llevado a asumir normas que desfiguran al hombre.

Así también, la equidad de género, tiene que ver con la "Democracia Genérica", la cual implica replantear el modelo patriarcal para enfrentar con éxito los problemas del mundo. Esta democracia de género, a diferencia de la sustentada en los modelos patriarcales y opresores, se basa en la igualdad, la equidad, la justicia y la libertad. Para lograrla se requiere de cambios jurídicos y del Estado que eliminen la discriminación a las mujeres por medio de una pedagogía democrática, interpretaciones no sexistas, desmitificación del feminismo, difundir los objetivos de la cultura feminista y enfrentar al patriarcado (Lagarde 1997). Tarea que también corresponde a la iglesia.

Finalmente, la discriminación de la mujer y la inequidad de género están estrechamente vinculadas a las convicciones teológicas que han enfatizado en el sufrimiento como inherente a la salvación, promoviendo el silencio de las mujeres ante la violencia de que son objeto. Según Brown y Parker (1994) el cristianismo ha sido un promotor de esto al enseñar que es necesario el sufrimiento para la redención, y que la promesa de resurrección induce a soportar el dolor, convirtiéndose en una teología que perpetúa la victimización. No hay duda que ha habido teologías que han ayudado a afianzar la inequidad de género al querer legitimizar las injusticias y la violencia contra la mujer. Sin embargo, también hay que rescatar que el mismo cristianismo plantea la visión de una sociedad de iguales, de una sociedad inclusiva, aunque éste no haya sido el énfasis de la teología. Es así como, por ejemplo, el concepto de una nueva humanidad (Ef 2:14-15, Ga 3:21) tiene que ver con equidad de género e inclusión, donde debe experimentarse, entre otras cosas, una nueva masculinidad y una nueva feminidad; es hacer parte de una nueva creación.

Como consecuencia de lo anterior se debe replantear las formas de ser creyente, teniendo en cuenta una perspectiva de género y otros modelos bíblicos donde hay otra masculinidad ejemplarizada en Jesús (incluyendo la expresión de emociones y sentimientos de debilidad), reflejada en el trato por igual a hombres y mujeres, siendo

sujeto de liberación. Esa praxis de género debe leudar cada área de trabajo de la iglesia (Irarrázabal 2001).

En el contexto eclesial y religioso es importante afirmar la equidad de género a partir de la creación. Sin embargo, no basta con concebir una equidad de género basada en la creación del ser humano como hombre y como mujer, también es necesario el rescate de una imagen femenina de Dios, a la par de la masculina predicada por las iglesias. Hacer lo anterior implica una reformulación teológica, que entre otras cosas quite de su léxico los términos discriminadores,y que confronte a quienes se han creído los privilegiados de Dios, para que ojalá, se conviertan. Sin embargo, lo anterior no será posible sin hacer una relectura de los textos bíblicos en una perspectiva distinta a la masculina y la que se hace desde el poder para que puedan ser liberadores y ser cuestionados por los que no han sido tenidos en cuenta, dentro de esos las mujeres. Debe ser una lectura desacralizadora de los sistemas que marginan y excluyen, debe plantear nuevas teologías que cuestionen tanto a hombres como a mujeres en sus roles como entes activos en el Reino de Dios y no en sus roles que han sido estereotipados en las diferentes sociedades patriarcales.

3.8.2 Abolición de la discriminación étnica, racial y cultural

Es importante clarificar los términos discriminación, raza, etnia y cultura, los cuales están estrechamente relacionados. La discriminación es “el comportamiento con respecto a los miembros de un exogrupo hacia el cual tenemos prejuicios y estereotipos determinados” (Páez y González 1996, 324). Raza se refiere a “aspectos biológicos de la apariencia física” (Calvo 1996, 56). Identidad étnica por su parte tiene que ver con “una actitud personal positiva y de apego a un grupo con el que el sujeto cree que comparte características socioculturales y lingüísticas” (Páez y González 1996, 331). Cultura tiene que ver con “un modo integral de vivir” (Esterman 1998, 52).

En los conflictos que hemos estudiado podemos darnos cuenta que la mayoría de estos elementos fueron claves en la violencia que se ejerció de uno u otro bando y de manera especial hacia las poblaciones indígenas y personas mestizas pero con características físicas de indígenas o provenientes de regiones indígenas o campesinas. Era una discriminación que tenía y tiene que ver con el poder, la riqueza, status u origen geográfico (CVR VII 2003, 102), así se evidencia en los testimonios presentados a las

Comisiones una denigración, estigmatización y deshumanización en el uso de la palabra "indio" para quienes eran considerados oponentes. No sólo se ejercía violencia física sino violencia simbólica sobre la base de un profundo desprecio étnico y racial, de lo cual las mujeres fueron quienes mas la vivieron, ya que no sólo fueron violadas sino también identificadas como "indias, cholas y serranas, como feas, sucias e ignorantes, fueron objeto de innumerables abusos" (CVR VII 2003, 112). Es decir, el criterio de exteriorización racial fue usado para la selección de la víctimas. Evidencia de ésto es que los que tenían apellidos indígenas fueron quienes aparecieron con mas frecuencia como víctimas de la guerra (CVR VIII 2003, 131). Todo lo anterior está relacionado con una condición económica y social.

Para abolir la discriminación étnica, racial y cultural es imprescindible entonces que el Estado tome en cuenta a las poblaciones originarias, que promueva la participación social y política de los indígenas, llevar a cabo la regionalización administrativa coherente con la identidad étnica, garantizar la protección de los derechos individuales y colectivos de los indígenas, respetar la multiculturalidad y promover las relaciones interculturales (CEH V 1999, 81).

Las iglesias por su parte deberían ser comunidades de fe antirracistas, que se unan a otros grupos o movimientos sociales oprimidos que luchan contra la discriminación (Russell 2004, 280). También deberían revisar y cambiar el modelo sobre el cual ha sido establecida, como una estructura y organización concebida desde y para los blancos y mestizos. Esto implicaría una revisión de la liturgia con todos sus elementos, así como fomentar comunidades que incluyan indígenas y afrodescendientes, en lugar de considerar a estas poblaciones como objeto de las "misiones". Asimismo, la iglesia debe erradicar de su discurso la teología de la prosperidad. Tal práctica tiene un fuerte elemento discriminatorio hacia los pobres y poblaciones originarias las cuales, en consecuencia, son identificados como pecadores a diferencia de los ricos y poderosos, blancos y mestizos, a quienes se le consideraría, por su éxito en una economía globalizada, como los que están en una correcta relación con Dios. La iglesia debe enfatizar que es una comunidad para todos y todas, y que su misión es ser de bendición a todas las naciones, a todas las etnias, todas las razas, todas las culturas, tal como lo expresa Gn 12:2.

Podemos concluir que sólo quienes creemos en una sociedad de iguales y rechazamos las injusticias y la violencia de todo tipo consideramos importante y con esperanza la equidad de género y la abolición de la discriminación racial, étnica y cultural; como expresión de una reconciliación genuina desde la base, entre hombres y mujeres, donde la estructura social cambie. Mientras esto no se de estaremos pregonando un "optimismo ingenuo" frente a la transformación del mundo.

4. Hacia una paz sostenible

El concepto de paz en los informes de las Comisiones, como lo vimos anteriormente, está íntimamente relacionado con el de reconciliación, lo cual ha sido expuesto en el apartado correspondiente. El anabautismo, en cambio, aunque relaciona dichos conceptos, los separa en sus definiciones. Siendo así, la paz es entendida como un evento holístico, pero a la vez como un proceso dinámico en el cual la justicia se puede conseguir sin violencia. Esta paz se expresa en conversión económica, renuncia incondicional a la guerra, liberación del temor, y como un nuevo orden social. Asimismo para el anabautismo la paz es un misterio y una vocación que tiene costos para quienes trabajan por ella. Para construirla se requiere de un marco que incluya una estructura, un análisis del proceso del conflicto, la construcción de relaciones, recursos y coordinación de los esfuerzos en pro-de ella, identificándonos plenamente en estos planteamientos. Queremos ahora enfatizar en aquellos procesos que sustentarían los acuerdos de paz y los esfuerzos en los procesos de reconciliación en las sociedades post-guerra.

Un marco ético-teológico para la reconciliación en sociedades divididas exige hablar de la paz, tema que es bastante complejo. Hay quienes conciben la paz en sentido negativo, como ausencia de guerra. Otros en cambio la conciben en sentido positivo y dinámico, no sólo como ausencia de guerra sino como la ausencia de todo tipo de violencia incluyendo la estructural, lo cual tiene que ver con la justicia social. Esto, entonces, exige una reestructuración del sistema (Fisas 1987, 63-75). Esta segunda concepción ayuda a verla en relación con la realidad social, económica y política de nuestros pueblos.

Cuando se habla de reconciliación se está hablando de un proceso, de una dinámica, que lleva hacia la restauración de relaciones rotas por medio de unas

implicaciones éticas. Pero esta reconciliación trae el reto de una situación deseada no sólo por un momento, sino que debe ser una situación que perdure a través de los tiempos, como signo evidente de una nueva humanidad que ya no está guiada por intereses egoístas sino por el bienestar de todos y todas, un mundo de iguales donde todos quepan y tengan acceso a los recursos por igual, lo cual llamamos paz. Es por eso que la gran pregunta que se nos plantea durante y, con mayor atención, después de un proceso de reconciliación es precisamente ¿cómo iniciar y sostener la paz en términos prácticos? Ya se ha visto un adelanto en el punto anterior cuando hablamos del cambio de orden-transformación.

La paz no es algo abstracto. Así como la reconciliación, debe darse con hechos concretos que permitan su mantenimiento. Como lo dijimos arriba, la paz tiene que ver con algo más que la finalización de enfrentamientos armados, tiene que ver con un orden social diferente donde hay bienestar integral para todos y todas. Es por eso que una de las respuestas a la pregunta anterior se encuentra en el sostenimiento de los acuerdos de paz en las sociedades donde ha habido conflictos y que después siguen procesos de reconciliación. Para ello debe contarse con recursos socio-económicos y recursos socio-culturales. Los primeros (socioeconómicos), tienen que ver con la creación de formas de pensar en cuanto a categorías de acción dentro de todos los niveles de la población, responsabilidades y compromiso estratégico de fondos. En este sentido es necesario establecer responsabilidades en el caso de las guerras sobre quien compra y quien vende armas. En otras palabras, crear responsabilidad por la acción y el compromiso estratégico debe ser de largo plazo, ligado a la creación de conciencia de la evolución del conflicto. De ahí la importancia de conseguir financiación para la acción preventiva. En cuanto a los recursos socio-culturales, estos tienen que ver con recursos autóctonos para construir la paz. Aquí es importante reconocer que el mayor recurso para sostener la paz a largo plazo está basado en la misma gente y su cultura. Ellos mismos son recursos y no beneficiarios de recursos económicos (Lederach 2004). De su misma experiencia de dolor es que surge la visión de una paz duradera, pero depende mucho de los líderes de nivel medio porque en primer lugar

> su conocimiento del contexto y su relación con personas se consideran un recurso, no un obstáculo. Segundo, ellos tienen una conexión a largo plazo con las partes y no están “entrando y saliendo” del contexto. Tercero se acogen no por ser expertos o por su profesión, sino por lo que representan en la red social.

> Su labor no está en un servicio que prestan sino más bien en una relación en la que hacen parte (Lederach 2004, 96).

La paz también tiene que ver con tratar las causas o raíz del problema, tiene que ver con la justicia, y si no hay justicia no puede haber paz. La paz igualmente es mutualidad, esto es reciprocidad, acciones en beneficio común. Algo concreto con esto es el poder y la riqueza. Si se comparte el poder, este aumenta ya que su fuente está en quienes están en conflicto; se tiene más poder cuando se ofrece al otro. Igual sucede con la riqueza, si se comparte hay mutualidad, todos la disfrutan. Por eso el concepto de suma cero, es decir que en un conflicto "uno gana y el otro pierde" o uno tiene y el otro no tiene, es destructivo en las relaciones de todo tipo (Assefa 2003, 61-70).

Siendo específicos en la construcción de la paz post-conflicto en las sociedades que han vivido el conflicto armado, ésta tiene que ver con "acciones dirigidas a identificar y apoyar estructuras tendientes a fortalecer y solidificar la paz para evitar una recaída del conflicto" (ONU 1992 en Rettberg 2003, 16), con desarmes, destrucción de armamentos, remoción de minas antipersonales, repatriación de refugiados, monitoreo de elecciones, protección del medio ambiente, promoción y defensa de los derechos humanos, reforma y fortalecimiento de las instituciones, incluyendo la judicial, promoción de la reconciliación de la sociedad y promoción de la participación política.

La construcción de la paz desde una perspectiva minimalista deriva de la eliminación de los incentivos a los que responden aquellos que derivan su bienestar y riqueza de la perpetuación de los conflictos (Bendaña 2002 en Rettberg 2003, 17). Asimismo la paz es entendida, desde esta perspectiva, como "el cese de hostilidades, la recuperación de daños causados y la instauración de mecanismos judiciales, económicos y políticos" necesarios para prevenir la reanudación de la violencia, incluyendo desincentivos para quienes se lucran del conflicto" (Rettberg 2003, 17). Retomando a Galtung (1996), es una paz negativa. En cambio, desde la perspectiva de los maximilistas una construcción de paz post-conflicto que no ataque la pobreza y la inequidad sería insuficiente (Bendaña 2002 en Rettberg 2003, 17). Para generar una paz duradera se requiere la identificación de las principales fuentes del conflicto, desde sus raíces históricas y estructurales hasta sus manifestaciones inmediatas (Lund 2002, en Rettberg 2003, 17). En este sentido la construcción de la paz se enfoca en apoyar a largo

plazo las instituciones políticas, socioeconómicas y culturales viables y capaces de solucionar las causas estructurales del conflicto, así como establecer las condiciones necesarias para la paz y la estabilidad. En palabras de Galtung, paz positiva (1996).

Juan Carlos Garzón (2002, 125-132), basado en la experiencia de cuatro lugares que tuvieron conflicto armado: El Salvador, Guatemala, Angola y Liberia habla de las limitaciones de la paz recordando cuatro elementos que tendrían que ser consecuencia de la terminación de la guerra. Primero, disminución notable en los niveles de violencia. Segundo, disminución en los niveles de impunidad. Tercero, establecimiento de mejores condiciones económicas. Cuarto, apertura a la democracia y aumento de los niveles de participación.

¿Cuál debería ser el papel de la iglesia en el trabajo hacia una paz sostenible? La respuesta a esta pregunta no es tan sencilla, pero trataremos de brindar unas orientaciones que dejan abierto el diálogo. En primer lugar, creemos que la iglesia debe ser vigilante permanente en el cumplimiento de los acuerdos de paz establecidos entre los diferentes actores. En segundo lugar, tiene la responsabilidad de promover y participar activamente de la reformulación de los pactos sociales y políticos, tal como sucede cuando se convoca a asambleas constituyentes. Tercero, la iglesia debe invitar a sus fieles a objetar la participación en la guerra y asumir otras maneras de servir al Estado, fundamentada en la práctica de la no violencia activa. Cuarto, la iglesia también debería asumir, en los contextos respectivos, la responsabilidad de compartir los resultados de las Comisiones, como una pedagogía de crear conciencia no sólo de lo que sucedió sino hacia donde se quiere ir en el presente y el futuro. Quinto, debe seguir anunciando su voz profética cada vez que se anuncie la paz y no la haya. Sexto, abolir su discurso de la gracia barata y de la teología de la prosperidad y fomentar un discurso de la justicia y la solidaridad en la sociedad. Séptimo, la iglesia debe mantener su independencia del Estado con el fin de no ser objeto de manipulación ideológica y cumplir su rol profético.

Asimismo la iglesia debe trabajar un plan para una cultura de paz para nuestros pueblos, tal como lo expresó la cuarta asamblea del CLAI sostenida en Concepción Chile en 1995. Dicho plan incluye la búsqueda de una cultura de paz que es capaz de traer consenso y ofrecer alternativas, una cultura de paz profundamente penetrada por una ética que crea un espíritu de comunidad y solidaridad, y la reconciliación como

elemento básico que expresa que ya no puede haber pueblos excluidos. Lo anterior debe concretizarse en proyectos de educación para la paz, en actividades de promoción y respeto de los derechos humanos, talleres de mediación, conciliación, resolución de conflictos y diálogo ecuménico acerca de ética y paz. En ese contexto surgieron los Planes de Paz de Colombia, Guatemala y Perú auspiciados por el CLAI (Ortega 2001).

Conclusión

El marco ético-teológico que hemos propuesto para los procesos de reconciliación en sociedades divididas por conflictos ha surgido de la comparación entre las líneas vectoras de las Comisiones de la Verdad y el anabautismo contemporáneo: fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, paz, reconciliación, pero enfatizando aquellos elementos que hemos considerado importantes en los contextos post-guerra latinoamericanos. A los anteriores hemos agregado el aspecto ambiental en el concepto de reparación, el cambio de orden-transformación, la equidad de género y la abolición de la discriminación racial, étnica y cultural dado que ellas están en la base de los conflictos sociales de nuestros pueblos, así como que hemos considerado algunas acciones estratégicas tendientes a sostener los acuerdos de paz y los procesos de reconciliación.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

En la presente investigación hemos propuesto un marco ético-teológico para las sociedades divididas a partir de un análisis de los informes de las Comisiones de la Verdad de Perú, Guatemala y El Salvador comparado con el anabautismo contemporáneo representado por John Howard Yoder, Juan Driver y Juan Pablo Lederach. Nuestra sospecha al iniciar era que había una compatibilidad entre las Comisiones de la Verdad y sus conceptos de fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, paz y reconciliación con sus correspondientes en el anabautismo contemporáneo.

En el primer capítulo analizamos los informes de las Comisiones de la Verdad de los respectivos países objeto de éste estudio. Allí realizamos un resumen de la realidad sobre la que se produjo cada informe en sus respectivos países, enmarcado dentro de una realidad social, política y económica mundial caracterizada por el contexto de la guerra fría, los gobiernos dictatoriales, donde la relaciones económicas, políticas sociales tomaron el rumbo de otras formas de violencia desde el Estado y organizaciones paraestatales con el apoyo técnico y militar de Estados Unidos y el principio de seguridad nacional, trayendo como consecuencia una violencia atroz manifestada de múltiples formas, donde las víctimas fueron los pobres y marginados, y de manera especial las mujeres y poblaciones originarias, y donde los victimarios fueron el ejército, la policía, los grupos paramilitares y los grupos subversivos. Dicha violencia fue respaldada por las clases económicas dirigentes con el fin de contrarrestar las demandas políticas y posibles revoluciones sociales.

Las Comisiones (nacional en el caso peruano, extranjera en el caso de El Salvador y mixta en el caso de Guatemala) de los tres países, respondieron a un encargo fruto de los acuerdos de paz entre gobierno y grupos guerrilleros (a excepción de Perú). Dicho mandato, con elementos comunes a los tres, incluía como tareas principales hacer

un análisis de las causas de la violencia en sus respectivos contextos, identificar los hechos de violencia y violaciones de derechos humanos con sus respectivos responsables (excepción de Guatemala) y presentar recomendaciones para que no se repita esta violencia en el futuro, lo cual incluía reparaciones a las víctimas. Sin embargo, la implementación de dichas recomendaciones correspondería a los gobiernos de turno en cada país y no tendrían efecto jurídico sobre los responsables de los hechos de violencia y violaciones de derechos humanos. La evaluación de ésta última obliga a otro estudio. Es de aclarar que las Comisiones no hicieron recomendaciones sobre la iglesia.

Al analizar los informes de las Comisiones pudimos identificar, algunas veces de manera explícita y en otras de manera implícita, unas líneas vectoras, es decir líneas que daban orientación, a los respectivos procesos de reconciliación, aunque de manera más explícita en la de Perú que en las otras dos. Dichas líneas vectoras identificadas fueron: justicia, verdad, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación, paz, reconciliación y fe. Al profundizar en cada uno de esos conceptos nos pudimos dar cuenta, por un lado que encierran un concepto amplio de lo que significa la reconciliación, que afecta todas las áreas de la convivencia humana en lo económico, lo político, lo social y lo cultural, pero al mismo tiempo como una tarea compleja reconociendo las limitaciones para lograrla y la necesidad del acompañamiento de parte del Estado y de la sociedad civil y la comunidad internacional que le de seguimiento. Por otro lado, a pesar de las deficiencias que en ellas existen, encierran una ética sustentada en el respeto a la vida y la dignidad humana en todas sus dimensiones, sustento que se relaciona con la teología que proclama al Dios de la vida, la paz y la justicia; al Dios que está del lado de quienes sufren la opresión y la exclusión de los sistemas injustos, de los sistemas que promueven proyectos de muerte. En otras palabras, los informes se constituyen en una buena noticia para aquellos.

En el segundo capítulo, identificamos los mismos conceptos de las líneas vectoras de las Comisiones para procesos de reconciliación en sociedades divididas, en el anabautismo contemporáneo. Dichos conceptos, como era de esperarse, están enmarcados dentro de una ética-teológica de la no violencia evidenciada en una eclesiología radical pero con un fuerte componente sociológico, económico y político. Se enfatiza un concepto de reconciliación integral, abarcando la relación con Dios,

consigo mismo, con otros seres humanos y con la naturaleza, lo cual es posible por medio de la obra de Cristo en la cruz. Esto trae como consecuencia un cambio de orden o transformación que se evidencia en una nueva creación y de hecho en una nueva humanidad donde se practican los valores del reino de Dios, siendo de esta forma una comunidad auténticamente revolucionaria.

> En el marco ético-teológico del anabautismo se hace una distinción entre el papel del Estado y el papel de la iglesia en el mundo. El anabautismo entiende que el Estado tiene autoridad para mantener el orden, pero no para usar la violencia contra sus ciudadanos, y que los cristianos deben seguir el camino de la no violencia de Cristo, cuya obra es entendida como de despojo, exhibición y triunfo sobre los poderes en la cruz. De esta manera la cruz tiene significado social en relación con el enemigo y el poder, servicio en lugar de dominio, perdón en lugar de hostilidad; en otras palabras, es por la obra en la cruz que la reconciliación se hace posible.

Es de resaltar el carácter ecuménico del anabautismo contemporáneo como expresión del deseo de reconciliación, como un imperativo cristológico, entre todas las distintas confesiones de fe para superar las divisiones. Este entendimiento ecuménico lleva a plantear la posibilidad de aplicar una sociología de la iglesia a la sociedad secular en los aspectos de: la amonestación fraterna como una intención restaurativa y no punitiva, partir el pan como una economía compartida, el bautismo como señal de arrepentimiento, confesión y perdón, y el ministerio universal como el ejercicio de los dones, funciones y la toma decisiones por consenso.

En el tercer capítulo realizamos una comparación entre las líneas vectoras para procesos de reconciliación identificadas en los informes de las Comisiones: reconciliación, fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reparación y paz. Sobre esta base propusimos un marco ético teológico que tenía en cuenta los mismos elementos comunes a los dos, enfatizando en aquello que era necesario y explicitando lo ambiental, el cambio de orden o transformación, la equidad de género y la abolición de la discriminación racial, étnica, sexual y cultural para que sea posible la reconciliación real en el contexto latinoamericano.

Al comparar los informes de las Comisiones con el anabautismo contemporáneo se constatan varias convergencias entre ellos. Las convergencias generales están en que los dos promueven al Dios de la vida, la paz y la justicia; responden a un contexto específico de post-guerra; sus propuestas no violentas surgen del fracaso del uso de la

violencia para lograr cambios en la estructura social en sus respectivos contextos; tienen como referente permanente al Estado y su aparato (policía, ejército, sistema judicial, etc.) a través de sus respectivos gobiernos; su convicción no violenta se basa en elementos sociales y políticos; y finalmente, el punto de partida de sus propuestas éticas es la violencia que experimentaron en sus respectivos contextos.

Al comparar los conceptos de las líneas vectoras y sus correspondientes en el anabautismo encontramos más convergencias que divergencias; éstas últimas más por énfasis que por cuestiones de fondo. En cuanto al entendimiento la reconciliación, al reconocer la necesidad de los vínculos entre las personas (con la variante que para el anabautismo la reconciliación también tiene que ver con Dios y con la creación); en la abolición de las discriminaciones sociales, económicas, políticas, raciales, culturales y de género; en unas nuevas maneras de relacionase unos con otros; en la evidencia en comunidad donde no debe haber discriminación de ningún tipo, debe compartirse los bienes, y por lo tanto no debe haber pobres, ni desconfianza de unos con otros, así como que las demandas sociales de quienes pertenecen a ella deben ser suplidas; en reconocer la importancia del ámbito religioso en el proceso de reconciliación ya que las víctimas identificadas como cristianas están más dispuestas a perdonar y a no seguir el camino de la venganza, tal como se evidencia en los testimonios recogidos por ellas; el carácter ecuménico dentro de lo religioso; la práctica de la no violencia y la necesidad de educar para la paz; y la importancia que tienen los poderes, los cuales operan en y con las estructuras.

A pesar de lo anterior, encontramos dos diferencias principales. Una radica en que para las primeras la reconciliación se limita a lo social, mientras que para el segundo es un evento integral, aunque podemos entender dicha posición por el mismo contexto de post-guerra que las determina. Sin embargo, aunque el elemento teológico no es ni debería ser central en los informes de las Comisiones, sí debería serlo el elemento ecológico, entendiendo que una de las secuelas de las guerras, aunque a veces no perceptible de manera inmediata, es justamente el daño producido al medio ambiente. La otra diferencia radica en la mención enfática que hacen las Comisiones en cuanto a la discriminación contra la mujer y la inequidad de género como limitantes de la reconciliación. Aunque este aspecto no necesariamente está ausente dentro del

anabautismo puesto que en sus conceptos de comunidad de iguales debe estar presente, debemos reconocer que no es explícito.

De la misma manera los dos convergen en el concepto de fe: tiene que ver con confianza en un futuro mejor, con esperanza; con la certeza que la reconciliación es posible en contextos post-guerra a pesar de que la situación en medio de la violencia es trágica; una fe dinámica que incluye compromiso para mantener la paz y la justicia; identifican a los pobres como los sujetos de la fe; capacidad para imaginar y crear propuestas e iniciativas constructivas tendientes a cortar los ciclos destructivos de la violencia; la vivencia de la fe acompañada de sufrimiento; es una fe que tiene costos y que se enmarca bien dentro del concepto bíblico de He 11; es una fe que apunta al futuro.

También encontramos convergencias en el concepto de la verdad: está basada en hechos que, aunque dolorosos, necesitan ser conocidos no sólo por las víctimas-ofendidas y victimarios-ofensores sino por la comunidad, la cual mediante el discernimiento moral hará que la verdad termine imponiéndose; trae catarsis, es decir, liberación para la gente que vive las secuelas de la violencia; ayuda a identificar y evaluar los valores de la sociedad, así como a conocer las causas de la violencia. Es una paradoja, es decir que, al escuchar varias versiones, la verdad se articula desde ideas y fuerzas aparentemente contradictorias, que busca sacar a la luz lo que realmente pasó. La diferencia entre las dos consiste en que para el anabautismo el perjuro no tiene cabida en la comunidad, ya que decir la verdad es distintivo de los seguidores de Cristo y, además, la verdad puede ser manipulada.

Lo mismo sucede en el concepto de justicia: su práctica es criterio fundamental de la reconciliación en las sociedades divididas; su práctica busca fortalecer el sentido de comunidad y el respeto a la vida e integridad de las otras personas; consideran la verdad como vital para que se la justicia y por ende la reconciliación; tiene que ver con el elemento reparador y lo político-social; enfatizan la reparación de las víctimas-ofendidas; la ven como una adecuada redistribución de los bienes en la comunidad, como justicia social o equidad; tiene como referencia el pacto realizado en la comunidad. La diferencia más notable que encontramos es que el elemento judicial es eminentemente constitutivo del concepto de justicia en las Comisiones, mientras que en el anabautismo no es así; no se refiere a un concepto forense sino a la justicia divina.

Llama la atención que el concepto de justicia para el anabautismo enfatiza, a diferencia de las Comisiones, que ésta tiene que ver con hechos de liberación y protección, liberación de la servidumbre, preocupación por los débiles y los pobres, la generosidad y la honestidad incondicional entre hermanos y hermanas y que no hay salvación si no hay justicia, la cual se expresa en una nueva realidad concreta.

También hay convergencia en los conceptos de arrepentimiento y conversión: tiene que ver con transformar la manera de pensar, lo cual debe traer consecuentemente cambios en actitudes y en acciones, expresadas éstas últimas en el reconocimiento de los hechos que han causado daño, pedir perdón, asumir responsabilidades y buscar la restauración de las víctimas. Las diferencias están en los énfasis. Las Comisiones enfatizan acciones institucionales, tanto estatales como ex-guerrilleras, que se evidencian en el abandono de las armas, reformas en el aparato estatal, destitución de cargos e inhabilitación para los mismos de quienes hayan cometido violencia. El anabautismo enfatiza que ese proceso de cambio involucra dimensiones sociales y personales necesarios para pasar del conflicto destructivo y violento al conflicto constructivo, a la paz y la reconciliación y en el seguimiento a Cristo en una comunidad restauradora.

Asimismo sucede acerca del perdón y su práctica: lo conciben opuesto a la condenación, como una gracia otorgada por la víctima al victimario; algo diferente de la reconciliación, pero como un camino importante hacia ella. Lo consideran un acto de sanidad interior y liberación. Los dos están en contra de la impunidad. La diferencia se da en el énfasis por parte del anabautismo en la misericordia como una expresión tanto del perdón de ofensas como de hacer el bien al que necesita, mostrando una profunda preocupación por el ofensor-victimario más que por la víctima.

Se evidencia un contraste bastante fuerte en el concepto de reparación. Las Comisiones enfatizan la reparación o restauración de las víctimas-ofendidas, el anabautismo enfatiza la restauración del victimario-ofensor. Las Comisiones ven como responsable de las reparaciones al Estado, mientras para el anabautismo se da en el contexto de la comunidad y busca, dentro de su proceso disciplinario fraternal, la restauración de la víctima. Para el anabautismo así como la reconciliación involucra la creación, de la misma manera la reparación, mientras que las Comisiones enmarcan los dos conceptos en términos eminentemente sociales, sin tener en cuenta lo ambiental.

El cambio de orden-transformación es un elemento ético común y semejante en su concepción en los informes de las Comisiones y el anabautismo. No es posible la reconciliación sin un cambio de orden o transformación de las estructuras sociales, lo cual expresaron en la conformación de comunidades con justicia social; la necesidad de abolir las discriminaciones, realizar reformas estatales y la necesidad de rehacer el pacto social y político basado en la justicia.

Un tema que es explícito en los informes de las Comisiones pero no en el anabautismo es el de la equidad de género y la abolición de la discriminación étnica, racial y cultural, dado que la mayoría de las víctimas de los respectivos contextos de guerra eran de pueblos originarios y dentro de ellos las mujeres.

Después del anterior planteamiento ético-teológico la pregunta que surge es ¿cómo mantener los acuerdos de paz y la reconciliación en contextos post-guerra? Este tema es explícito en el anabautismo pero no en los informes de las Comisiones. Ella es entendida como: un evento holístico y dinámico en el cual la justicia se puede conseguir sin violencia; expresada en la conversión económica, en la renuncia incondicional a la guerra, la liberación del temor, y como un nuevo orden social; para construirla se requiere de un marco que incluya una estructura, un análisis del proceso del conflicto, la construcción de relaciones, recursos y coordinación de los esfuerzos en pro-de ella.

Para sostener los acuerdos de paz se requiere recursos socio-económicos y recursos socio-culturales. Los primeros tienen que ver con responsabilidades sobre quien compra y vende armas, y compromiso estratégico de fondos, ligado a la creación de conciencia de la evolución del conflicto. De ahí la importancia de conseguir financiación para la acción preventiva. En cuanto a los recursos socio-culturales, estos tienen que ver la misma gente y su cultura. También tiene que tratarse las causas o raíz del problema, tiene que ver con la justicia; compartir el poder, compartir la riqueza, identificar y apoyar estructuras tendientes a fortalecer y solidificar la paz para evitar una recaída del conflicto, con desarmes, destrucción de armamentos, remoción de minas antipersonales, repatriación de refugiados, monitoreo de elecciones, protección del medio ambiente, promoción y defensa de los derechos humanos, reforma y fortalecimiento de las instituciones, incluyendo la judicial, promoción de la reconciliación de la sociedad y promoción de la participación política, reparación de daños causados, instauración de mecanismos judiciales, económicos y políticos

necesarios para prevenir la reanudación de la violencia, lo cual sin combatir la pobreza y la inequidad sería insuficiente. Igualmente, es necesario que haya una disminución notable en los niveles de violencia, disminución en los niveles de impunidad, establecimiento de mejores condiciones económicas, apertura a la democracia y aumento de los niveles de participación.

En medio de todo lo anterior, la iglesia tiene el deber de ser vigilante permanente en el cumplimiento de los acuerdos de paz, participar en la reformulación de los pactos sociales y políticos, invitar a sus fieles a ser objetores a la guerra asumiendo otras maneras de servir al Estado (fundamentada en la práctica de la no violencia), ser concientizadora de lo que sucedió y también de orientar el presente y futuro, asumir su voz profética cada vez que se anuncie la paz y no la haya, abolir de su discurso la gracia barata y la teología de la prosperidad asumiendo en su discurso la solidaridad, mantener su independencia con relación al Estado y tener un plan de promoción de una cultura de paz.

En conclusión, los informes de las Comisiones y el anabautismo contemporáneo coinciden en los siguientes puntos: fe, verdad, justicia, arrepentimiento y conversión, perdón, reconciliación y cambio de orden o transformación. En estos conceptos las diferencias son más de énfasis que de fondo. Las diferencias más explícitas están en los conceptos de reparación, equidad de género y abolición de la discriminación étnica, racial, cultural y mantenimiento de la paz. Las diferencias se superan, en gran parte, en el marco ético teológico propuesto, donde se redefinen y/o amplían varios de los conceptos, enfatizando en lo que es necesario de acuerdo al contexto latinoamericano. Igualmente, en la propuesta se evidencia la estrecha relación entre la perspectiva de los diferentes conceptos tanto de parte de las comisiones como del anabautismo, la complementariedad que existe entre ellos y el papel que debería jugar la iglesia en el proceso de reconciliación.

También podemos concluir que si hablamos de reconciliación es porque ha habido conflicto. Sin embargo, no se debe enmarcar el conflicto en términos meramente interpersonales o individuales, sino que éste debe enmarcarse dentro de un proceso social de liberación, manifestado en la lucha de clases que vive América Latina y provocado por las desigualdades y las injusticias que se cometen contra los pobres, marginados y excluidos. Es decir, el conflicto tiene que ver con elementos reales de la

política, la economía y la estructura social que afectan a los pueblos. Es ahí donde está enraizado y es ahí donde debe enfrentarse. En medio de todo, lo mejor sería que se diera como una revolución no-violenta para que sea una manera más coherente con el respeto por la persona humana. Esa es la esperanza que nos queda.

BIBLIOGRAFÍA

Biblias

Santa Biblia, Reina-Valera, Revisión de 1995, Edición de Estudio. 1995. Traducción bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas Unidas. Santafé de Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

Santa Biblia, Nueva Versión Internacional. 1999. Traducción bajo la dirección de la Sociedad Bíblica Internacional. Miami: Vida.

Obras de consulta

Barth, Markus. 1974. *Ephesians: introduction, translation and commentary on chapters 1-3*. Garden city: Doubleday and Company.

Bogaert Pierre, Maurice, Mathias Delcor y Jacob Edmond. 1993. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. España: Herder.

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. 1996. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* Vol. IV, Salamanca: Sígueme.

Cozzoli, M. *Nuevo diccionario de teología moral*. 1992. Madrid: Paulinas.

García, Ramón y Gross. 1984. *Pequeño Larousse Ilustrado*. México: Larousse.

Lacueva, Francisco. 1984. *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*. Barcelona: CLIE.

Blázquez-Ruiz, director. 1996. *10 palabras clave sobre racismo y xenofobia*. Estella: Verbo Divino.

Gerhard, Kittel, editor. 1964. *Theological Dictionary of the New Testament I*. Grand Rapids: Eerdmans.

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard. 1996. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* Vol. IV, Salamanca: Sígueme.

Libros

Aron, Raymond. 1985. *Paz y guerra entre las naciones*. S.l.: Alianza.

Alvarez, Mario I. 1995. *Introducción al derecho*. México: Mc Graw-Hill.

Assefa, Hiskías. 2003. *La reconciliación como paradigma*. Traducido del inglés por Pedro Stucky y Pablo Stucky. Bogotá: CLARA.

Barth, Markus.1971. *Justificación*. Grand Rapids: Eerdmans.

Bonhoeffer, Dietrich. 1962. *Letters and papers from prison*. New York: Macmillan.

Baltodano, Sara. 2003. *Psicología, pastoral y pobreza.* San José: UBL.

Berkhof, Hendrik. 1962. *Cristo y los poderes*. Scottdale: Herald.

Bodemer, Klaus, Kurtenbach Sabine y Klaus Meschkat, editores. 2001. *Violencia y regulación de conflictos en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

Bronkhorst, Daan. 1995. *Truth and reconciliation: obstacles and opportunities for human rights*. Amsterdam: Amnesty International.

Burkhardt, Walter. 1974. *Towards reconciliation*. Washington D.C.: Catholic University Press.

Curle, Adam. 1967. *Conflictividad y pacificación*. London: Herder.

__________. 1971. *Making peace*. London: Tavistock.

Camara, Helder. 1970. *Espiral de violencia*. 5a edición. Salamanca: Sígueme.

Cartwright, Michael. 1994. *The royal priesthood: essays ecclesiological and ecumenical*. Grand Rapids: Eerdmans.

Dyck, Cornelius. 1996. *Introducción a la historia menonita*. Guatemala: SEMILLA.

Doucet, Ian Editor. 1998. *Buscando la paz del mundo*. Bogotá: CLARA-SEMILA.

Duque, José, editor. 1996. *Teología de Abya Yala en los albores del siglo XXI. Por una sociedad donde todos quepan: cuarta jornada teológica de CETELA*. San José: DEI.

Duroselle, J.B. 1982. *Historia universal contemporánea*. S.l.: Universitaries Catalanes.

Estep, William R. 1975. *Revolucionarios del siglo XVI. Historia de los Anabautistas.* S.l.: Casa Bautista de Publicaciones.

Esterman, Josef. 1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya-Yala.

Fisas, Vicenc. 1987. *Introducción al estudio de la paz y de los conflictos*. Barcelona: Lerna.

Freund, Julien. 1983. *Socilogie du confli*. S.l.: PUF.

Galtung, Johan. 1996. *Peace by peaceful means: peace and conflict, development and conciliation*. Londres: Sage.

González, José Luis. 1983. *Etica latinoamericana*. Bogotá: Univesidad Santo Tomás.

Gwyn, Douglas, George Hunsinger, Eugene Roop y John Howard Yoder. 1991. *A declaration on peace: in God´s people the world´s renewal has begun*. Scottdale and Waterloo: Herald.

Gutiérrez, Gustavo. 1982. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme.

Helmick, Raymond G. and Rodney L. Petersen. 2001. *Forgiveness and reconciliation: religion, public policy, and conflict transformation*. Philadelphia and London: Templeton Foundation.

Howard, Charles and William Klassen, editors. 1980. *The apostle´s apology revisited*. Newton: Faith and Life.

Jacques, Genevieve. 2001. *Más allá de la impunidad. Un enfoque ecuménico de la verdad, la justicia y la reconciliación*. Ginebra: CMI.

Jeffrey, Paul. 1998. *Recovering memory. Guatemalan churches and challenge of peacemaking*. Upsala: Life and Peace Institute.

Jonas, Sussane. 1994. *La batalla por Guatemala*. Caracas: Nueva Sociedad.

Jones, Gregory. 1995. *Embodying forgiveness. A theological Analysis*. Grand Rapids: William Eerdmans.

Klassen, Walter. 1988. *Entre la iglesia del Estado y la religión civil*. Ciudad de Guatemala: SEMILLA.

Lagarde, Marcela. 1997. *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Madrid: horas y HORAS.

Leopold, Aldo. 1987. *A sand county almanac and sketches here and there* [1949]. New York: Oxford University.

Macionis, John y Ken Plummer. 1999. *Sociología*. Madrid: Prentice Hall.

Marysse Brysson, editora. 1993. *América latina: resistir por la vida*. Santiago: Oikumene-REDLA.

May, Roy. 2004. *Ética y medio ambiente. Hacia una vida sostenible*. San José: DEI.

Menjívar, Cecilia and Néstor Rodríguez, editors. 2005. *When states kill. Latin America, the U.S., and technologies of terror*. Austin: University of Texas.

Merwe, Hugo. 1998. *The South Africa Truth and Reconciliation Commission and community reconciliation.* Johannesburg: The Centre for the study of violence and reconciliation.

Míguez Bonino, José. 1977. *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme.

Moya, César y Ezequiel Toledo. 2000. *Caminos de Paz. Manejo de Conflictos en cárceles de mujeres.* Quito: INREDH.

Moore, Robert. 1993. *La nueva masculinidad: rey, guerrero, mago y amante.* Barcelona: Paidos-Ibérica.

Müller-Fahrenholz, Geiko. 1997. *The art of forgiveness*. Geneva: WCC.

Oldham, J.H. 1948. *A responsible society on the church and the disorder of society, vol. III en Ámsterdam assembly series man´s disorder and God´s design*. New York: Harper.

Pannenberg, Wolfhart. 1975. *La fe de los apóstoles*. Salamanca: Sígueme.

Red Ecuménica para refugiados, migrantes y desplazados de América Latina. 2004. *Migraciones, una respuesta desde la fe*. Colombia: CÓDICE Ltda.

Ritzer, George. 1993. *Teoría sociológica contemporánea*. Traducido del inglés por María Teresa Casado Rodríguez. México: McGraw-Hill.

Roth, John D. 2005. *Beliefs. Mennonite Faith and Practice*. Waterloo: Herald Press.

Russell, Letty M. 2004. *La iglesia como comunidad inclusive. Una interpretación feminista de la iglesia*. Buenos Aires: SEBILA-ISEDET.

Schreiter, Robert J. 1998. *Violencia y reconciliación: misión y ministerio en un orden social en cambio*. Traducido del inglés por José Manuel Ozano-Goto Perona. Santander: Sal Terrae.

__________. 2000. *El ministerio de la reconciliación*. Traducido del inglés por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Santander: Sal Terrae.

Shriver, Donald W. 1995. *An ethic for enemies. Forgiveness in politics*. New York: Oxford University.

Seoane, José, compilador. 2004. *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.

Silva, Samuel. 1981. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Salamanca: Sígueme.

Suchocki, Marjorie. 1994. *The fall to violence: original sin in relational theology*. New York: Continuum.

Tamez, Elsa. 2001. Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos. San José: DEI-SEBILA.

Tavuchis, Nicholas. 1991. *Mea culpa. A sociology of apology and reconciliation*. Stanford: Stanford University.

Tillich, Paul. 1967. Teología sistemática I, II, III. New York and Evanston: The University of Chicago and Harper and Row.

__________. 1968. *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona: Libros del Nopal de Ediciones Ariel S.A.

Torres, S y Eaglason J, editors. 1980. *Teología en las Américas*. Salamanca.

Tutu, Desmond. 1999. *No future without forgiveness*. New York: Doubleday.

Viezzer, Moema. 1978. *Si me permiten hablar…Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.* México: Siglo XXI.

Warren, K.B. 1993. *The violence within: cultural and politic opposition in divided nations*. Boulder: Westview.

Williams, George. 1983. *La Reforma Radical*. México: Fondo de cultura económica.

Zehr, Howard. 2002. *The little Book of Restorative Justice*. Intercourse: Good Books.

Libros sobre anabautismo contemporáneo

Carter, Craig A. 2001. *The politics of the cross: the theology and social ethics of John Howard Yoder.* Grand Rapids: Brazos.

Driver, Juan. 1978. *Militantes para un mundo nuevo*. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas.

__________. 1988. *Contracorriente. Ensayos sobre la eclesiología radical*. Guatemala: SEMILLA.

__________. 1991. *Pueblo a imagen de Dios ... hacia una visión bíblica*. Santafé de Bogotá: CLARA-SEMILLA.

__________. 1994. *La obra redentora de Cristo y la misión de la iglesia*. Buenos Aires: Nueva Creación.

__________. 1997. *El evangelio mensaje de paz*. Santafé de Bogotá: CLARA-SEMILA.

Lederach, John Paul. 1984. Educar para la paz, objetivo escolar. Barcelona: Fontamara.

__________. 1992. *Enredos, pleitos y problemas. Una guía práctica para ayudar a resolver conflictos.* Guatemala: CLARA-SEMILA.

__________. 1999. *The journey toward reconciliation*. Scottdale and Waterloo: Herald.

__________. 2003a. *The little book of conflict transformation*. Intercourse: Good Books.

__________. 2003b. *Tejiendo relaciones. Procesos de diálogo y negociación en contextos de conflicto armado*. Bogotá: CLARA.

__________. 2004. *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies*. Washington DC: United States Institute of Peace.

__________. 2005. *The moral imagination. The art and soul of building peace*. Oxford and New York: Oxford University.

Lederach, John Paul and Cynthia Sampson, editors. 2000. *From the ground up. Mennonite contributions to international peace building*. Oxford and New York: Oxford University.

Yoder, John H. 1976. *Textos escogidos de la reforma radical*. Buenos Aires: La Aurora.

__________. 1977. *The original revolution. Essays on christian pacifism*. Scottdale and Kitchener: Herald.

____________. 1985. *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza.

__________. 1992. *If a violent person threatened to harm a loved one…What would you do?* Scottdale and Waterloo: Herald.

__________. 1997. *The christian witness to the State.* Eugene: Wipf and Stock.

__________. 2001. *When war is unjust. Being honest in just-war thinking*. Segunda edición. Eugene: Wipf and Stock.

Artículos de libros

Beggar, Abderrahman. 2005. "The path of state terror in Peru" en Menjívar and Rodríguez, 2005, 252-277.

Benítez, Raúl. 2001. "Procesos de paz en la teoría y en la práctica: Centroamérica y México en los años 90" en Bodemer, Sabine y Meschkat, 2001, 379-401.

Blum, Volkmar. 2001. "Senderos enredados: los desplazamientos y el proceso de retorno en Ayacucho" en Bodemer, Sabine y Meschkat, 2001, 341-359.

Brown, Joanne Carlson y Rebecca Parker. 1994. "¿Tanto amó Dios al mundo?" en Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup 1994, 333-361.

Büchsel, Friedrich. 1964. "Allasó, et.al" en Kittel, 1964, s.p.

Calvo, Tomás. 1996. "Racismo" en Blázquez-Ruiz, 1996, 56.

Cano, Ignacio. 2001. "Policía, paramilitares y escuadrones de la muerte en América Latina" en Bodemer, Sabine y Meschkat, 2001, 219-235.

Chapman, Audrey. 2001. "Truth commissions as instruments of forgiveness and reconciliation" en Helmick y Petersen, 2001, 257-277.

Chupp, Mark. 2000. "Creando el espacio para la paz: el portafolio de la paz centroamericano" en Lederach y Sampson, 2000, 104-121.

Cozzoli, M. 1992. "Verdad y veracidad" en AAVV, 1992, 1839-1856.

Driver, Juan. 2000. "Actividad misionera: modelos anabautistas del siglo XVI y su vigencia para hoy" en Consulta Anabautista Latinoamericana 2000, 15-26.

__________. 2000. "Presencia pública: modelos anabautistas del siglo XVI y su vigencia para hoy" en Consulta Anabautista Latinoamericana 2000, 59-70.

Esquivia, Ricardo y Paul Stucky. 2000. "Construyendo la paz desde abajo y desde adentro: la experiencia menonita en Colombia" en Lederach y Sampson, 2000, 122-140.

Farley, Margaret A. 1996. "Ética sexual" en Nelson y Longfellow 1996, 102-121.

Figueroa, Carlos. 2004. "Militarización, crimen y poder invisible en Guatemala: el retorno del centauro" en Seoane, 2004, 163-176.

Fisher, Thomas. 2001. "La función de las Comisiones para la Verdad como instrumento para afrontar el pasado en Argentina, Chile, El Salvador y Guatemala" en Bodemer, Sabine y Meschkat, 2001, 293-302.

Galtung, Johan. 1985. "Violencia, paz e investigación sobre la paz", en Fontamara 1985, 27-72.

Hinkelammert. 1993. "La lógica de la exclusión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación" en Bryson, 1993, 108-110.

Irarrázabal, Diego. 2001. "Si el grano de trigo muere...da mucho fruto. Impugnación de lo macho; a fin de ser un hombre cristiano" en Tamez 2001, 115-124.

Kay, Cristóbal. 2001. "Conflicto y violencia en la sociedad rural latinoamericana" en Bodemer, Sabine y Meschkat, 2001, 65-89.

Kerber, Guillermo. 2002. "Violencia, justicia y reconciliación. Claves éticas para un itinerario posible" en Burneo, Coll y Goto 2002, 51-68.

Lauria-Santiago, Aldo. 2005. "The culture and politics of state terror and repression in El Salvador" en Menjívar y Rodríguez, 2005, 85-114.

Lederach, John Paul. 2000. "Journey from resolution to transformative peace building" en Lederach y Sampson, 2000, 45-5.

__________. 2002. "Five qualities of practice in support of reconciliation processes" en Helmick y Petersen, 2002.

Leopold, Aldo. 1999. "Una ética de la tierra", [extracto traducido de Leopoldo 1987], en Dobson 1999.

Mifsud, Tony. 2002. "La reconciliación: un camino ético en la verdad y en la justicia" en Burneo, Coll y Goto 2002, 185-229.

Ortega, Ofelia. 2001. "Conversion as a way of life in cultures of violence" en Helmick y Petersen, 2001.

Páez, Darío y José Luis González. 1996. "Prejuicio: concepto y nociones diversas" en Blázquez-Ruiz, 1996, 319-372.

Ruether, Rosemary Radford. 1994. "El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino" en Ress, Seibert-Cuadra y Sjorup 1994, 127-148.

Tylor, Jr. Charles L. 1956. "The book of Habakkuk" en *The Interpreter´s Bible* VI, Abingdom Press, Nueva York 1956.

Volf, Miroslav. 2001. "Forgiveness, reconciliation and justice: a christian contribution to a more peaceful social environment" en Helmick y Petersen 2001.

Yoder, John H. 1980. "The new way of Jesus" en Charles y Klassen, 1980.

__________. 1994. "The otherness of the church" en Cartwright 1994, 57-75.

Artículos de revistas y periódicos

Aquino, María Pilar. 2001. "La justicia sostiene la paz: una aproximación feminista", *Concilium* 290: 117-125.

Carrasco, Victoria. 1997. "Antropología indígena y Bíblica. Chaquiñan andino y Biblia", *Ribla* 26: 24-44.

Cutimanco, Goyo. 1991. "Racismo en la Biblia. Un acercamiento bíblico-exegético a la segregación racial de los pueblos indoamericanos", *Vida y pensamiento* 11:1, 19-25.

Dugan, Maire. 1996. "A nested theory of conflict", *Women in leadership* 1:1, 9-20.

Garzón, Juan Carlos. 2003. "Las limitaciones de la paz", *Revista de Estudios Sociales* 15:125-132.

Moya, César. 2005. "La imagen del Dios de reconciliación", *Signos de vida* 36: 14-17.

Rettberg, Angelika. 2003. "Diseñar el futuro: una revisión de los dilemas de la construcción de paz para el postconflicto", *Revista de Estudios Sociales* 15:15-25.

Smocker, paul. 1981. "Small peace", *Journal of peace research* 2:149-157.

Yoder, John H. 1982. "The prophet: Isaiah 2:1-4, Micah 4:1-4", *Church and peace* 4:1.

__________. 1992. "Jesus: a model of radical politician action", *Faith and freedom* 1:8.

Riechmann, Jorge. 2001. "La agricultura química moderna y los atentados del 11 de septiembre", *Revista la voz del Manatí* 22: 33-34.

Entrevistas

Argueta, Héctor. Entrevistado por Paul Jeffrey. Junio de 1997. Guatemala.

Higueros, Mario. Entrevistado por Paul Jeffrey. Junio de 1997. Guatemala.

Otzoy, Antonio. Entrevistado por el autor. Octubre 20 de 2005. San José.

Piedrasanta, Olga. Entrevistada por Paul Jeffrey. Junio de 1997. Guatemala.

Similox, V. Entrevistado por Paul Jeffrey. Junio de 1997. Guatemala.

Otras fuentes

Acuerdo de Paz, México, 16 de enero de 1992 en Córdova y Benítez 1989, 205-243.

Asamblea general de las Naciones Unidas 1948. Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Córdova, Ricardo y Raúl Benítez, compiladores. 1989. *La paz en Centroamérica. Expediente de documentos fundamentales 1979-1989*. México: CIIH-UNAM.

Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. *Un pasado de violencia, un futuro de paz. 20 años de violencia 1980-2000*. Publicación basada en el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Comisión de la Verdad. 1993. *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993. San José: DEI.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. 1999. *Guatemala memoria del silencio*. Informe de la comisión para el esclarecimiento histórico. Guatemala: UNOPS.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. S.f. *Guatemala memoria del silencio*. Resumen del informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala: Fundación Mirna Mack.

Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos en Centroamérica. 1995. San José: CODEHUCA.

Conferencia Episcopal de Guatemala. 1995. *¡Urge la verdadera paz!* Carta pastoral colectiva de la Conferencia Episcopal de Guatemala sobre la reconciliación, la paz, y la solidaridad. Guatemala: CEG.

__________. 1997. *Jesucristo ayer, hoy y siempre*. Guatemala: CEG.

Derecho Internacional Humanitario.

Inforpress Centroamericana. 1995. *Guatemala 1986-1994. Compendio del proceso de paz*. II. Guatemala: Inforpress.

May, Janet. 2002c. Género, raza y clase: un replanteo conceptual (borrador de parte 1) San José: inédito.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. 1998. *Guatemala nunca mas I. Impactos de la violencia*. Guatemala: ODHAG.

ONU. 1992. *An agenda for Peace: preventive diplomacy, peacemaking and peacekeeping. Report of the Secretary-General, United Nations GA and SC, A/47/277, S724111, 17 de junio de 1992*.

Tercera Conferencia del episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla, 1979, No 314 y 549 en Lerner y otros 2002, 195-196.

WCC. 1998. *Program to Overcome Violence: An introduction*. Geneva: WCC.

Congresos, conferencias, seminarios

Almeida, Rhea. 2000. Seminario: "Trabajo terapéutico con los hombres agresores". 2-10 de noviembre, 2000, Quito: Centro Integral de la Familia.

Bendaña, Alejandro. 2002. What kind of peace is being built? Critical assessments from the south, discussion paper, prepared on the occasion of the tenth anniversary of Agenda for Peace. Otawa: International Development Research Centre (IDRC).

CINEP, DIACONIA, JUSTAPAZ, AVRE, Comisión Colombiana de Juristas, Corporación Región. 1999, 4-6 de octubre. Por la superación de la impunidad, y la reparación, dirigidas a la reconstrucción personal y social y la reconciliación. Bogotá. Apuntes.

Consulta Anabautista Latinoamericana. 2000. Anabautismo Latinoamericano: desafíos para el siglo XXI. Guatemala: SEMILLA.

Lund, Michael. 2002. ¿What kind of Peace is being built? Talking stock of peacebuilding and charting next steps. Discussion paper, prepared on the occasion of the tenth anniversary of Agend for Peace. Otawa: International Development Research Centre (IDRC).

Salas Calvo, José Manuel y Alvaro Campos Guadamuz. 2001. Ponencia: "Masculinidad en el siglo XXI". I encuentro centroamericano acerca de las masculinidades, 21-23 noviembre, 2001, San José, Costa Rica. Cuaderno de recursos.

Theissen, Gunnar. 1999. A consultant to the AAAS project, reanalyzed these data. His paper, "Common past, divided truth", presented at the conference on the TRC:

Commissioning the past, University of the Witwatersrand, junio 11-14, 1999, offers a preliminary analysis.

Tesis

Lozano, Alix. 2000. Pautas pastorales de acompañamiento a personas desplazadas por la violencia en Colombia. Tesis. Universidad Bíblica Latinoamericana.

Documentos del internet

Bouvier, Antoine. 1991. “La protección del medio ambiente en período de conflicto armado”, disponible en http://www.icr.org/web/spa/sitespaO.nsf/htm. Fecha de acceso: 13 de octubre, 2005.

Driver, Juan. 2005. Correspondencia con el autor del 20 de septiembre de 2005. Disponible en cesarmypatyu@yahoo.com.

Resistencia Civil Democrática. 2002. “Contaminación ambiental Colombia año 2002”, disponible en http://www.ucin.org/rcd/rcd2.php. Fecha de acceso: 13 de octubre, 2005.

UNESCO. 2000. “Los conflictos recientes han dañado gravemente el medio ambiente. Para los seres humanos y la naturaleza, los daños perdurarán hasta mucho después de que se restablezca la paz”, disponible en http://www.Unesco.org/courier/ 2000_05/sp/pñanet.htm. Fecha de acceso: 13 de octubre, 2005.

Navarro, Guillermo. 2005. “Lucio Gutiérrez Borbúa rompe la constitución y se declara dictador”, disponible en: http://altercom.org/article124777.htm. Fecha de acceso: 20 de octubre, 2005.

Wikinews. 2005. “Congreso ecuatoriano destituye a Lucio Gutiérrez”, disponible en: http://www.es.wikinews.org/wiki/htm. Fecha de acceso: 20 de octubre, 2005.